Ignasi Gozalo Salellas

# La excepcionalidad permanente

Nuestros estados de excepción

nuevos **cuadernos anagrama**

Ignasi Gozalo Salellas

# La excepcionalidad permanente

Nuestros estados de excepción

nuevos **cuadernos anagrama**

Índice

Portada

Prefacio

Introducción. La excepcionalidad cotidiana, nuestra teología política

1. Regreso al Leviatán. La piel sádica de los nuevos soberanos

2. Estados de excepción. Violencias institucionales e insurreccionales

3. El Estado total. Judicaturas que secuestran a la sociedad

4. Estados de guerra y enemistad. Sobre la condición de vida del migrante

5. Estado de vigilancia. El algoritmo, nuestro panóptico

6. Estados de alarma. Biopolíticas de la pandemia

7. Estado de emergencia. Narrativas yonquis de la catástrofe

Post scriptum

Bibliografía

Créditos

**Ignasi Gozalo Salellas (Darnius, 1977) es doctor por la Universidad de Pensilvania, ensayista y profesor de Comunicación y Filosofía en la Universitat Oberta de Catalunya (UOC). Es coautor del libro El síntoma Trump (2019) y sus textos se han publicado en medios como Ara, CTXT, La maleta de Portbou, La Marea o Público.**

**La excepcionalidad permanente Nuestros estados de excepción El soberano está de nuevo entre nosotros. No siempre lo vemos pero está presente: encarnado en diferentes figuras, controla nuestra cotidianidad y aplica, incesante, una excepcionalidad permanente. Recuperando el lenguaje jurídico-militar del siglo XX y a medio camino entre la crónica y el ensayo, Gozalo Salellas actualiza el concepto de estado de excepción en las sociedades contemporáneas y desgrana los seis estados teleológicos y somáticos de los que se sirve actualmente. Reflexionar sobre su poder es entender mejor una condición clave de nuestro tiempo.**

# Prefacio

Impulsado por una década vivida entre Estados Unidos –en las ciudades de Nueva York, Filadelfia y Columbus– y Barcelona, este libro reúne reflexiones sobre dos culturas muy distintas, pero unidas por la expresión de una nueva política sádica y teológica. El resultado son ideas y delirios escritos en tres lenguas –catalán, castellano e inglés– y en un estilo a medio camino entre el ensayo y la crónica de una era; una era convulsa que debe ser pensada bajo el prisma de la excepcionalidad permanente. El texto se articula alrededor de seis estados colectivos de excepción, a menudo diluidos unos en otros, y que caracterizan la realidad vivida entre aquí y allí.

En tiempos recientes, hemos asistido a la expansión del uso del concepto emergencia: la emergencia climática, la social, la humanitaria y, por supuesto, la sanitaria preceden a un largo etcétera. El abuso del término responde a la lógica de un pánico colectivizado, propagado tanto por medios de comunicación como por intereses políticos y económicos, pero también a un catastrofismo acrítico y desmovilizador. En este librito se propone la excepcionalidad, en vez de la emergencia, como paradigma de nuestro tiempo. Porque si la emergencia nos conduce a la inminencia, a lo que necesita ser superado al mismo ritmo incesante de nuestros tiempos, la excepcionalidad es lo que nos aboca sutilmente hacia la parálisis individual y colectiva, a una especie de muerte en vida que Marina Garcés caracterizó como un camino insoportable hacia la «condición póstuma». Lo que pretende el libro es contar un tiempo agónico y sin fin producido por un complejo entramado de formas de poder que no tienen límites ni rostro. El estado de emergencia sanitaria declarado por la Organización Mundial de la Salud, que se extendió ininterrumpidamente durante tres años y poco más de tres meses –1.191 días, de enero de 2020 a mayo de 2023–, lo ejemplifica a la perfección.

Cada capítulo está atravesado por microexcepcionalidades que nos angustian o asedian a todos y todas de alguna forma: de la ola

autoritaria procedente de América y que ahora incendia también Europa a las diferentes respuestas a las crisis de refugiados continentales; del complejo y mutante fenómeno de la Covid-19 hasta los conflictos nacionales en los que las soberanías populares estallan en manos de nuevos soberanos-dioses; de la violencia institucional y el control virtual a la peor desposesión posible: la finitud de la Tierra. Todas estas realidades constituyen lo que hoy, en pleno siglo XXI, podemos definir como nuestros estados de excepción. Algunos de los temas abordados en el texto han sido pensados conjuntamente con mis estudiantes del máster de Filosofía para los Retos Contemporáneos de la UOC y de doctorado en Ohio State University, así como con varios colegas interlocutores en mis etapas en esta última universidad y en las de Pensilvania, Columbia y Bryn Mawr College. También los he tratado en diferentes artículos en los diarios Ara, CTXT y Público. A todos ellos agradezco el espacio y diálogo para pensar sobre estas complejas cuestiones que nos afectan a todos y todas. Finalmente, quisiera agradecer la confianza de Isabel Obiols en este libro y a Ferran Muñoz por su cálido y riguroso acompañamiento en la tarea de edición final.

# Introducción.
# La excepcionalidad cotidiana, nuestra teología política

**Los nuevos años veinte. No es que estemos en la década de 1920, es que estamos en unos nuevos años veinte que replican con técnicas contemporáneas el laboratorio ideológico de los terribles años treinta del siglo pasado –forja no solo de una suma inédita de tiranos, también de la idea del mal absoluto–. Esa década, que Fritz Stern definiría como «la gran condenación de Occidente» –un ataque a su propia esencia, con la revocación de los derechos civiles, la tortura y la aniquilación humana iniciados por el Tercer Reich germánico–, ensayaría lo que el jurista y pensador conservador Carl Schmitt definiría como una «teología política».**

Ahora, de nuevo, corremos el riesgo de caer en la tentación teológica. De hecho, vivimos inmersos en un mundo tan secular como teológico: secular es nuestra forma de vivir en el mundo; teológica es la fe con la que ciertos sectores de la sociedad se entregan a doctrinas que imponen ideologías en nombre de la verdad. Lleno de totalidades renovadas, el mundo agónico que nos ha tocado vivir carbura gracias al mismo motor que hace un siglo: el ejercicio de la decisión por parte de las élites. Si entonces la ejercían dictadores y totalitarismos, ahora la dominación es transparente y líquida, anónima y escurridiza.

Para Schmitt, la relación entre política y teología en el siglo XX recaía en la equivalencia entre el estado de excepción típico de dictaduras y estados totalitarios y el concepto de milagro, tanto en la teología cristiana como en la judaica: un momento de salvación.

El autor, profundamente católico, furibundo detractor del pluralismo político como forma de convivencia del pueblo y del liberalismo como ideología, materializaría una peligrosa amistad con el régimen nazi. Ante una Alemania en crisis (la República de Weimar), Carl Schmitt articuló una teoría en la que la decisión se imponía a la norma y un soberano se imponía al Parlamento. En síntesis, una excepción que se imponía al procedimiento normalizado y democrático del Estado y que apostaba por la decisión individual y autoritaria en vez de la deliberación colectiva.

Por definición jurídica, la restricción de derechos y la paralización de los servicios públicos han sido los rasgos más característicos del estado de excepción. El proyecto de Schmitt, sin embargo, era más ambicioso y no buscaba la simple suspensión temporal de la normalidad –la excepción–, sino imponer una condición de excepcionalidad política: la dictadura, el gran experimento político del siglo XX. Si nos centramos en la actualidad, concluimos que el estado ha dejado de ser la forma de la excepción sostenida en el tiempo y ha dado paso a la condición permanente ya advertida por el filósofo Walter Benjamin hace casi un siglo en su conocida octava tesis sobre el concepto de historia:

La tradición de los oprimidos nos enseña que el estado de excepción en el que vivimos es la regla. […] Tendremos entonces ante nosotros, como nuestra labor, la producción del estado de excepción efectivo, por lo que mejorará nuestra posición en la lucha contra el fascismo.

De este modo, vemos cómo el lenguaje militarizado que monopolizó el siglo de los estados –en el que convivieron el «Estado» como sujeto político y el «estado» como momentum político– se vuelve civil, secular, pero mantiene la esencia restrictiva, represora y vigilante de los totalitarismos. Navegamos por las aguas de una excepción secularizada que ya no es jurídicomilitar, sino somática y personalizada.

**La excepción extensificada. Vivimos en el tiempo en que la excepción se muestra cotidiana, extenuante, sostenida en el tiempo. Sintetizando: se ha pasado de la excepción intensificada, puntual, de carácter político-militar, a la dilatación de la experiencia excepcional. Benjamin –pensador del momento bélico del primer tercio de siglo XX, como lo fue Schmittteorizó sobre la excepción permanente inspirándose en las dictaduras del primer tercio del siglo XX que, impulsando los nacionalismos fascistas, se oponían a la democracia. Actualmente, por contra, la excepcionalidad indefinida se invoca en nombre de la democracia –a menudo de la mano de un capitalismo que nos conduce al abismo–. El 11-S neoyorquino inauguraba este período en nombre de la «verdad duradera», con su campo de concentración particular, Guantánamo, y sus prisioneros indefinidos.**

Así es como hemos llegado a la situación actual, abocados a la fiebre por el control de los ciudadanos, que, en nombre de la democracia, nos ahoga porque tiene multitud de expresiones, pero ninguna de ellas clara: la guerra contemporánea –con la reaparición del fantasma red scare antisoviético y la fiebre imperialista–, la ansiedad a lo largo de la última gran pandemia –en sus fases de alarma, emergencia, sitio–, la alarma por el agotamiento de los recursos energéticos y alimenticios, los conflictos nacionales que invocan al siglo de las grandes guerras –tanto a través de la referencia nostálgica como de la recreación de sus lógicas–, la crisis de los desplazados y sus paradójicas retóricas –Siria, Magreb, Europa del Este– o, en una especie de caparazón de excepcionalidades, la omnipresencia de las redes y su capacidad para hacernos vivir agónicamente.

La nueva dimensión de la excepcionalidad tiene otras mutaciones. Por ejemplo, la pérdida de la dimensión interestatal en la relación amigo/enemigo –condición indispensable para pensar la excepción en el siglo XX–. Lo que caracteriza el tiempo excepcional contemporáneo es que cualquier individuo del mundo puede ser el enemigo –de Estados, de regímenes y de civilizaciones enteras–, como nos demostró la voluntad totalizadora aplicada por la administración Bush Jr. en nombre de Occidente a partir del 11-S. Incluso la guerra de Rusia con Ucrania ha superado el marco estatal

y ha trascendido sus fronteras, con la inédita involucración de la OTAN y de la Unión Europea. Por el contrario, los Estados buscan en sus propias fronteras al enemigo o partisano. La disidencia se convierte en traición y enemistad.

La violencia, a su vez, ya no se debate entre la violencia restituidora de las dictaduras (Schmitt) o la revolucionaria de la resistencia (Benjamin), ni entre el milagro o la catástrofe. Es una violencia tan persistente como tenue, que desgasta pero no aniquila. Es una violencia que se alimenta del deseo de supervivencia mientras nos conduce hacia un nuevo peldaño de la vulnerabilidad –condición central de nuestro tiempo, a juicio de Judith Butler–: la precariedad. En esta línea, Isabell Lorey ha explicado en State of Insecurity que la maquinaria de dominación ha cambiado de nombre pero no su caracterización: la precariedad es la condición contemporánea de la explotación. De hecho, parafraseando a Benjamin, Lorey afirma que «la precarización ya no es la excepción, sino la regla».

Pero la vulnerabilidad no es solo una explotación del cuerpo trabajador. También es una condición de control biopolítico que se ejerce a través de la mente y que afecta a nuestras conductas. El nuevo mundo posneoliberal, que es iliberal, doctrinario, tiránico e impositivo, convierte la inseguridad de la precariedad en la extenuación de la excepcionalidad. Y, así, la preocupación se convierte en ansiedad.

**Del estado a la condición. Una palabra se ha impuesto a lo largo de los tiempos modernos: estado. Hemos pasado del Estado, en mayúsculas, como órgano político que organizaba la vida social y colectiva en la era moderna, al estado entendido como justo lo contrario: un estatus de la subjetividad humana que nos aísla socialmente y nos aboca a una vulnerabilidad individualizada. Pensemos en la suma de estados que se repiten en nuestro día a día: estado de crisis, estado de shock, estado de emergencia, estado de desastre… Aquel Estado que nos protegía, y que dio nombre a expresiones como el Estado del bienestar, ahora nos expone ante los demás, nos acusa, nos alarma y a veces incluso nos enemista.**

De hecho, nuestros estados de excepción han mutado de naturaleza. Lo que en un pasado era un estado con una temporalidad fijada y no indefinida –pongamos por caso, el estado de emergencia o un estado de pánico– es actualmente una condición. La condición tampoco puede confundirse con la norma. «Es la excepción que confirma la regla», dice el famoso refrán; «No es la excepción, sino la regla», afirma otro. Ambas expresiones describen una relación de familiaridad entre la norma y la excepción. Es más, así como es evidente que la ley es el límite fijado por cualquier marco normativo, la excepción viene también determinada por una acción normativa. Encontramos un claro ejemplo en los sucesivos estados de alarma decretados por los políticos, locales y de todo el mundo, durante la larga pandemia de la Covid-19 entre 2020 y 2023.

La condición, por contra, es ese elemento constitutivo que nos determina como individuos y, por consiguiente, como colectivo de ciudadanos. Pensamos sobre nuestras condiciones: convivimos con cierta normalidad con la condición de nación, de raza, de sexualidad –que no de género–, de linaje familiar. A todas estas condiciones, afirmadas con el paso de los años de vida, debemos añadir la que nos hace seres comunes en el momento presente: la condición de excepcionalidad cotidiana, que no es otra cosa que la producción de una angustia permanente sobre nosotros en forma de vigilancias, amenazas y alarmas continuadas. Es una nueva biopolítica que vuelve a tener nombre, a diferencia de la sutil lógica neoliberal. El nuevo rostro que nos domina no es nuevo, es el Estado reformulado y en colaboración con los laboratorios de las economías digitales, como veremos más adelante.

En conclusión: vivimos abrumados por reformulaciones democráticas de lo que en su momento fue la herramienta fundamental de la dictadura –decretar la excepción política–, pero como actualmente nuestra condición de sumisión es en cierta medida voluntaria, vivimos atrapados en la excepcionalidad. Es decir, en una excepción sostenida en el tiempo que llamamos normalidad. Esta condición nos hiere y nos debilita, además de precarizarnos, pero vivirla todos de forma común nos apela a unirnos y rearmarnos colectivamente. Tan solo hace falta que despertemos, uno a uno, tomando conciencia de que esta condición nos atraviesa a todas y todos.

El libro, pues, busca ser una provocación que nos haga tomar conciencia. Partiendo del lenguaje jurídico y político que caracterizó la excepción política del siglo pasado, se traza un paralelismo con nuestro poliédrico y complejo momento –posmilitar pero no posautoritario–. Hablaremos del estado de guerra, que reaparece lleno de dobles varas de medir; hablaremos del estado de alarma resurgido con la Covid-19; hablaremos del estado de emergencia o catástrofe que nos anuncia el inminente colapso del planeta, de los recursos energéticos o del acceso a la vivienda, que, junto a la crisis de los desplazados, nos presenta el gran dilema moral de nuestro tiempo: determinar quién merece una vida digna y quién no.

# 1. Regreso al Leviatán. La piel sádica de los nuevos soberanos

El pensador conservador Carl Schmitt escribió en Teología política una de las frases más memorables y terribles con que nunca ha arrancado un tratado filosófico: «Soberano es aquel que decide sobre el estado de excepción». Aplicado a su tiempo histórico, de guerras y autoritarismo cesarista, podría haber añadido que tirano es aquel capaz de aplicar la dictadura. Pero el soberano es una figura mutante con el paso del tiempo. Él mismo, años después, reconocería que los soberanos del siglo XX posbélico ya no eran los grandes dictadores de la primera mitad de siglo, sino los medios de comunicación y su capacidad de condicionar la ideología humana. Hoy, la excepción la ejecuta un nuevo tipo de dictadura suave, oligárquica y neofeudalista que no nos domina atemorizándonos, sino poseyéndonos: obtiene todos los datos de nuestro día a día y, de esta forma, nos extractiviza y programa nuestras formas de vivir. La ejecutan soberanos sin rostro que dirigen entramados de compañías tecnológicas o armamentísticas, oligarquías aliadas de gobiernos autoritarios, déspotas o supremacistas, y con la pasiva complicidad de las democracias. Así, hemos visto parejas de baile tan irracionales como bien conjuntadas como Elon Musk y Donald Trump en Estados Unidos.

**Del tiempo maquiavélico al nuevo Leviatán. Hemos dejado atrás el tiempo maquiavélico, gobernado por príncipes comisarios de la democracia escogidos en parlamentos y mediante votaciones –un tiempo que va de la posguerra hasta el capitalismo democrático en su forma neoliberal más reciente–, y nos adentramos en un nuevo tiempo Leviatán, donde el príncipe se convierte en dios mortal, ya sea en la**

**figura de líderes autoritarios, jueces intervencionistas o empresarios al mando de gobiernos, Estados y guerras. Guerras que ya no son entre Estados sino contra los ciudadanos, en quienes se proyecta la figura del enemigo.**

Nuestros dioses mortales se sienten soberanos de nuevo. Hacen revivir nuevas formas de dictadura soberana, que funda un orden disruptivo o restituye el antiguo orden, oponiéndose o anulando las estructuras parlamentarias o gubernamentales –las dictaduras comisariales, según Schmitt– que han encarnado tanto los marxismos e ideologías democráticas de izquierdas como el liberalismo en su más amplio espectro. Sin embargo, a diferencia de los antiguos, los nuevos dioses no «toman una decisión» ininterrumpida, sino que la anuncian y poco más. Es la lógica del tiempo líquido y volátil de hoy en día.

Estos dioses mortales aplican su ley porque el hombre, de nuevo, ha renunciado a su libertad individual. El hombre ha restablecido un contrato social, como lo imaginara Thomas Hobbes, aceptando nuevos monarcas que lo gobiernan. El nuevo Leviatán lo rigen monstruos que no son marinos –como el del Antiguo Testamento al que Hobbes hacía referencia– pero sí satánicos, como el bíblico. Los nuevos soberanos son un nuevo Leviatán que acumula, también, una descomunal fuerza –la información, la manipulación y la datificación– y dimensión –tan grande como el poder de la globalización ha permitido–. Los Leviatanes de hoy en día tienen muchos rostros, pero todos comparten una misma piel sádica; todos ellos atraviesan los límites que separan continentes y tradiciones políticas, disciplinas como la política de la economía, o relatos en los medios de comunicación de nuestra propia vida cotidiana.

**La seducción autoritaria. La historiadora Anne Applebaum explica muy bien en El ocaso de la democracia. La seducción del autoritarismo las razones del giro autoritario, nacionalista y conservador de las élites de los países de más amplia tradición democrática en el mundo, y acusa de ello en particular al liberalismo anglosajón. Gran estudiosa de los excesos autoritarios de los regímenes soviéticos del pasado y de los regímenes del siglo actual, Applebaum acusa a la**

**tradición liberal de Estados Unidos y de Gran Bretaña de liderar este giro antidemocrático y autócrata, y de proyectarlo hacia Europa y más allá. La técnica principal se basa en un ejercicio premeditado de exclusión legal y, por tanto, social.**

La exclusión de la pertenencia colectiva implica, por oposición, un ejercicio de alto poder simbólico, que suma adeptos en la sociedad y adhesiones entre las élites burocráticas: la inclusión selectiva. Sentirse llamado como autoridad por parte de la nación –ya sea un juez, un fiscal o un mando policial– o del mundo entero –ya sea un viejo oligarca o un joven visionario de las nuevas tecnologías– empuja moralmente a ciertos individuos elegidos a tomar decisiones de gran trascendencia colectiva.

Los perfiles de estos nuevos soberanos que ha alentado el capitalismo contemporáneo, ese que incluye y excluye a la vez, son tan amplios como similar es su talante. Caracterizaré y ejemplificaré cuatro perfiles: el homo reaccionario, el tirano narcisista, el outsider privilegiado y el emprendedor sádico.

**Europa y la pasión reaccionaria. «Los hechos de la humanidad no se repiten, pero el hombre siempre es el mismo», dijo el filólogo e historiador conservador Ramón Menéndez Pidal. Esta sentencia, un siglo después de ser pronunciada y de ver por el retrovisor la suma de barbaries del bélico siglo XX, seguramente nos sirve para entender la ola de pasión reaccionaria que se extiende por la vieja Europa, incluido nuestro país. Volver a casa, en la vieja Europa, en 2023 y después de una década fuera me provocó un doble sentimiento: de alegría por vivir de nuevo bajo el peso de la historia, por un lado; de cierto miedo al vivir por primera vez el furor reaccionario del continente, por el otro. Es una pulsión que nace del deseo de recuperar un pasado mítico y que mira de reojo al este para sacudirse las pulgas de los propios pecados del siglo anterior. Desafortunadamente, pude anticipar los daños en unos Estados Unidos de América infectados por el complejo fenómeno del trumpismo, pero siento que en Europa la herida no está todavía cerrada.**

La recurrente estrategia del reaccionarismo ha sido y es trasladar la pasión del pueblo a las instituciones. Antes de expandirse por países como Austria, Hungría o Polonia y acabar culminando en Italia con una primera ministra explícitamente ultra, Giorgia Meloni, la pasión reaccionaria se sublima durante el siglo XX en la Alemania nazi y renace en el siglo XXI en Francia con la saga Le Pen. Lo vimos en el pasado reciente en las ágoras del parlamentarismo español, con una violencia verbal de la extrema derecha contra una ministra mujer, progresista y valiente a la que se denigró sin freno, haciendo uso de la gran estrategia del fascismo: la deshumanización del enemigo. No es un caso aislado. Todavía recuerdo la estupefacción con la que viví, desde la distancia de la secular Nueva York, la aparición de una diputada del PP de linaje aristócrata (Cayetana Álvarez de Toledo) y sus formas de subyugar a toda clase de disidencia de la nación –ya fueran figuras políticas de la izquierda o de los nacionalismos periféricos.

Tal vez los hechos no acaben de ser los mismos que los sucedidos en las ágoras parlamentarias de los difíciles años treinta o de «los vodeviles irreductibles» de la primera década del siglo pasado que tan bien glosó el ensayista Azorín en Parlamentarismo español, pero no cabe duda de que los vociferadores de hoy en día no es que se reclamen herederos del hombre reaccionario falangista, sino que son ese mismo hombre. Un hombre que llama a la movilización de las masas a través de la provocación y el desprecio.

Pero lo que resulta más preocupante de la ola reaccionaria es el nuevo protagonismo de la mujer caudillista: Meloni en Italia, Marine Le Pen en Francia, Frauke Petry o Alice Weidel en Alemania y líderes ultraderechistas en países referentes de la socialdemocracia como Dinamarca o Noruega, con Pia Kjærsgaard y Siv Jensen. En la arena española no es casual el auge de la representatividad femenina reaccionaria: de la mencionada Cayetana Álvarez de Toledo a las nuevas figuras de la extrema derecha Rocío Monasterio, Macarena Olona o Carla Toscano, sin olvidar los giros fachendas de Isabel Díaz Ayuso. La violencia verbal, asignada históricamente y por méritos propios a la masculinidad autoritaria –a menudo en la forma del tirano que somete no solo al enemigo sino también a su propio pueblo–, se transfiere a la renovada furia de estas figuras femeninas, que les ha

permitido ampliar las simpatías hacia una ideología históricamente masculinizada.

A diferencia del autoritarismo, el reaccionarismo no pretende fundar el poder, sino restituirle un pasado glorioso. Tradicionalmente analizados como comportamientos masculinos, el reaccionarismo y, en su forma gubernamental, el totalitarismo han sido estudiados sobre todo como «mentalidades» o «comportamientos» que van de las ideas a los hechos. Así ha descrito Corey Robin a Trump en The Reactionary Mind y así caracterizó Hannah Arendt el totalitarismo en Los orígenes del totalitarismo, uno de los tratados filosóficos fundamentales de la historia contemporánea.

**La tiranía de Narciso. 2 de junio de 2020. Estamos en medio de las revueltas en las calles de Estados Unidos. Es algo inédito. La heterodoxa mezcla de indignados nada tiene que ver con la etiqueta de antifas con que el presidente Donald Trump invoca al fantasma nacional del terrorismo de extrema izquierda. A Trump no le basta con denigrar al enemigo. Toma las armas de la decisión política e invoca la Ley de Insurrección de 1807 para sacar al ejército a las calles, pero destacados generales denuncian la voluntad presidencial de dividir al país. Los católicos se ofenden por el tono de su discurso y la teatralización banal de símbolos como la Biblia. La clase trabajadora ya no es ni se siente representada por el movilizador lema del 2016, «America First» («América por encima de todo»), convertido en el actual «vosotros, americanos, sois mi enemigo».**

El nuevo autoritarismo levanta sus muros: no los de la frontera con México, sino los que separan la Casa Blanca de Lafayette Park, donde se manifiestan sus propios ciudadanos. El poder se atrinchera solo cuando pierde la batalla de los hechos, y las imágenes patéticas del levantamiento de estos muros certifican el miedo a la derrota. Como nos dice Timothy Snyder en Sobre la tiranía citando a George Orwell, Trump no es más que un nacionalista sin ningún interés en el mundo real, alguien que anima a sacar lo peor de cada ciudadano para luego decirle que igualmente es el mejor. Ante esto, nos

recuerda Snyder, Orwell propuso al patriota como ese ser humano con unos valores universales imprescindibles para imaginar a una nación más justa, mejor.

6 de enero de 2021. Los alucinantes acontecimientos de ese miércoles en el Capitolio de Washington no son lo que parecen. No hablamos de un golpe de Estado fallido, sino de una insurrección popular, anacrónica, de antiguos privilegiados que siguen el camino de un líder narciso, capaz de incitar a las masas a defenderle de la injusticia de las instituciones de la nación. Nada que ver con un golpe de Estado. Lo único que busca Trump –evidente caso clínico de trastorno narcisista– es sentirse adulado y, como alma despojada de empatía humana, ejercer la crueldad hasta el último minuto. Fundamentalmente, humillando a las instituciones de la propia nación de la que dice ser presidente. Y así es como el 6 de enero sella el fin de la conciencia de inmunidad nacional, perdurable durante siglos, desde su fundación. Su América –Estados Unidos para el resto del mundo– ya es percibida por todo el globo tan vulnerable frente a las pasiones contra el establishment como cualquier otra nación. También para los propios ciudadanos estadounidenses, muchos de los cuales se mostraban incrédulos ante unas escenas inéditas.

No se trataría de una amenaza del populismo, sino de la alimentación de una subjetividad política autoritaria y autocrática que se rebela contra la democracia liberal y la lleva a sus límites. Tarde, esta democracia institucional levanta la voz, por medio de Nancy Pelosi, y reclama un impeachment exprés, altamente improbable, o la aplicación de la Enmienda 25. La idea de democracia liberal y garantista falla. Se siente acosada por la pulsión autoritaria y carece de mecanismos de control válidos, más allá de los que aplica retroactivamente.

Esta es la paradoja Trump: no es ni siquiera un dictador, ya que no impone la violencia ni el terror para llegar al poder y mantenerse en él. Lo que hace Trump, en su analfabetismo total, es proceder como una especie de príncipe maquiavélico o, peor aún, de soberano egocéntrico que actúa desde dentro del Estado para borrar la soberanía popular. Trump, que logró el poder por las vías de la democracia, como hizo Hitler, se siente avalado para ilegalizar

resultados electorales, conseguir votos de forma ilegal –suspender la ley, de facto– o estimular a las masas para que ejerzan una fuerza extralegal –con el capítulo del Capitolio como ejercicio supremo de coerción–. Pero así como el jurista Schmitt y el caudillo Hitler menospreciaban al pueblo, al que arrebataron la soberanía en nombre de una superioridad civilizatoria, Trump desprecia a las masas enloquecidas con gorras, camisetas y banderas que llevan su nombre inscrito, al tiempo que odia a los afroamericanos, humilla a las mujeres, niega la condición humana a los inmigrantes o detesta las instituciones.

Asistimos a dos fenómenos distintos, pero igual de peligrosos: por un lado, una fantasía popular que anhela una vieja idea de América y que pretende restaurarla mediante la soberanía popular. Y, por el otro, una acción destructora, destituyente, que es la que protagoniza Trump.

Outsiders. La casualidad ha querido que enero parezca el momento para los asaltos –materiales y de simbología política– en los parlamentos de las democracias americanas. Dos años separan las inéditas escenas vividas en Brasilia (Brasil), con el triple asalto ciudadano a los edificios del Congreso, el Tribunal Supremo y el Palacio de la Presidencia –espacios que encarnan los tres poderes del estado de derecho: poder legislativo, judicial y ejecutivo–, y el asalto al Capitolio de Washington, que alberga, de forma ininterrumpida desde su fundación, la primera democracia americana.

No fue menos sorprendente el bloqueo de la elección del presidente de la Cámara de Representantes de los Estados Unidos a finales de 2022 y principios de 2023, algo inédito desde 1923 y el proceso de elección más largo –¡quince votaciones!– de las ciento veintisiete veces que, sin excepciones, se ha producido y resuelto la elección en los Estados Unidos.

Los acontecimientos vividos en Washington y Brasilia –las capitales institucionales de los dos países más poblados de América– son síntomas de la frágil salud que tiene la democracia parlamentaria en el planeta. Si bien la crisis latinoamericana no es la primera que

hemos visto, el caso de Washington da señales de agotamiento de cierta excepcionalidad estadounidense. No hay constancia de que el Capitolio hubiera sido ultrajado con anterioridad. Y más importante aún: de las catorce elecciones a presidente o speaker desde 1789 en que ha habido que recurrir a múltiples votaciones, todas menos una –trece– se produjeron antes de la Guerra Civil de la nación, cuando la división de los partidos era directamente guerracivilista –justo el ambiente que se respira actualmente en ciertas naciones americanas contra sus propias instituciones–. A pesar de su apariencia diametralmente opuesta –pueblo vs. parlamentarios–, los hechos comparten elementos y, sobre todo, un espíritu común en sus sociedades: un deseo antisistema que se expresa tanto en las calles como en sabotajes a su tradición parlamentaria –en el caso yanqui, de origen pluralista pero convertida en un bipartidismo endémico en manos del GOP (Grand Old Party, el Partido Republicano) y del Partido Demócrata, de tradición más liberal y progresista.

Es el resultado de una lucha entre dos ideas de democracia que se extiende por todas las democracias occidentales y del sur global: la democracia normativa o procedimental –solo garantizada por la buena praxis de los parlamentos, según el jurista Hans Kelsen– y la democracia identitaria o plebiscitaria, cuya prioridad es ejercer la confrontación y el autoritarismo y tener el control de las decisiones. Esta visión identitaria y vigorosa de la democracia, que se ampara en el pueblo como sujeto político y, en última instancia, en el cesarismo que la lidere o ejecute, es la que defendieron los tiranos del siglo XX y propugnan actualmente los grupos de interés contemporáneos –tan comunes en los Estados Unidos–, las facciones políticas y religiosas extremistas o incluso individuos que militan en la autoexclusión.

Todos estos golpistas responden a la idea del outsider, el individuo que «vive en la periferia de las normas sociales». Desde Trump y Bolsonaro y sus correspondientes seguidores alcistas hasta la veintena de congresistas extremistas del Freedom Caucus que se amotinaron institucionalmente en la elección del presidente de la Cámara de Representantes, todos comparten el odio hacia la democracia kelseniana de carácter social, consensual y pluralista. Niegan el sistema electoral, se sublevan contra los medios de comunicación, reclaman desarmar la Constitución y hacen del

parlamentarismo su rehén. Todos viven cómodos en el antagonismo y la escisión social.

El sociólogo Norbert Elias definió al outsider como una figura «forastera», excluida por el sistema, y a ese espacio de identificación se agarraron tanto Trump como Bolsonaro en sus respectivos procesos de acceso al poder. Ambos proclamaban la legitimidad del pueblo contra la exclusión política aplicada por el establishment. No casualmente, Elias titularía su memorable libro con John L. Scotson The Established and the Outsiders (Establecidos y marginados).

Sin embargo, los insurgentes del Capitolio no eran un grupo de freaks disfrazados y asociales, ni los insurgentes de Brasilia unos exaltados enviados por el cesarismo bolsonarista. Eran la representación de un cuerpo social que no es ni el establecido ni el marginado, sino el privilegiado que ve en riesgo todo un sistema de dominación del que se han beneficiado en un pasado que ya no es nuestro tiempo, más plural e inclusivo y menos machista. Es el caso de los veinte outsiders congresistas republicanos que, como una especie de diputados díscolos dentro de VOX, se opusieron al candidato del propio partido, Kevin McCarthy. No representaban ni siquiera el 10 % del partido, pero permiten visualizar una grieta del sistema. Suspiran por el regreso del decisionismo salvaje que teorizó el gran rival intelectual del constitucionalista Kelsen, el reaccionario Carl Schmitt, pero son conscientes de que en el mundo de hoy no es posible replicar viejas fantasías despóticas del siglo pasado. Por eso atacan, con la misma ira pero con menos parafernalia, a los parlamentos en cuanto sistema democrático y, sobre todo, al garantismo de las instituciones occidentales.

**Musk, la piel del nuevo sadismo. ¿A qué responde la obsesión por Twitter protagonizada por Elon Musk? Enriquecido, entre otras cosas, gracias a la aceleración de la economía de las plataformas –definida por voces como Mariana Mazzucato, Yanis Varoufakis o Evgeny Morozov como capitalismo tecnofeudalista–, el multimillonario proclamaba, después de su compra, la salvación del pajarito reivindicando, así, la victoria de la libertad. Autoproclamado «absolutista de la libertad»,**

**Musk denunciaba la censura y los sesgos progresistas de Palo Alto y prometía conquistar el «centro radical» de la esfera pública virtual, anulando tanto a los «radicales de izquierda como de derecha». Horas después, el primo hermano Donald Trump le matizaría: «con Musk, Twitter ya no estará dirigido por lunáticos radicales de izquierdas ni maníacos que odian a nuestro país», dejando libre de culpa a la derecha libertaria en la que ambos se ubican.**

De personalidad narcisista y machista, cómodo en una teatralidad populista que comparte con el expresidente Trump, Musk fanfarronea de la visceralidad de sus decisiones y se despreocupa de la justa medida de las cosas –ya sea del precio a pagar por un producto, de las implicaciones éticas de ser al mismo tiempo usuario compulsivo y el propietario que promete el bien común, o bien de las crueles consecuencias que puedan derivarse de la compra de Twitter, como la pérdida de muchos puestos de trabajo.

Musk podía intuir que con PayPal estaba revolucionando el comercio online. Sabía que con Tesla haría dinero a montones vendiendo modernidad y sostenibilidad, y que con SpaceX disputaría el tradicional liderazgo de las grandes potencias nacionales en asuntos como la batalla por el espacio, renovando de esta forma la figura del superhombre, pero sabía también que con ninguno de esos negocios podría convertir el mundo en un gran algoritmo privatizado, en sus manos, como pretende hacer con Twitter. Como en el caso de Mark Zuckerberg y su metaverso, la gran obsesión de Musk con Twitter es el control global de las economías emocionales de nuestro mundo: Twitter o el metaverso no son solo la «global village» (la aldea global) que Marshall McLuhan imaginó con la televisión y los medios de comunicación, sino que son un arma de influencia masiva donde se suman la capacidad de control infinita del Big Brother (internet) y el deseo irrefrenable de autoexposición y notoriedad que otorgan los likes, el retuiteo o la falsa sensación de proximidad con la celebridad.

Tras este asalto a la totalidad de Zuckerberg o Musk se trasluce un giro tiránico y egoísta que pone en duda la supuesta naturaleza new age que las big tech tradicionales –Apple, Google, Facebook, Microsoft y Amazon– han vendido como suya. Bastaría con

rebobinar unas décadas para detectar la enorme influencia que la filósofa del capitalismo individualista, Ayn Rand, tuvo a partir de los años ochenta en la contracultura tecnológica estadounidense –con Steve Jobs al frente–. La obra más influyente de Rand, La virtud del egoísmo (publicada en inglés hace casi sesenta años), que reivindicaba el abandono del altruismo y la entrega al interés propio como ejercicios éticamente lícitos para el éxito del capitalismo, nos obliga a ser escépticos con la autorreivindicación que las empresas tecnológicas han hecho de sus proyectos como utopistas y democratizadores.

# 2. Estados de excepción. Violencias institucionales e insurreccionales

La forma más radical de la que se ha servido la política moderna para anular la libertad es, sin duda, el estado de excepción. En su aplicación ya clásica a lo largo del siglo XX –ensayada durante el Tercer Reich y copiada a lo largo de las décadas posteriores–, se otorgaba una forma legal a lo que no tiene forma legal: la violación –ordenada por aquel sujeto que es soberano para tomar la decisión– del derecho a la vida libre. Schmitt, el cerebro de esta teoría, pensaba en el dictador como la figura poderosa y sin oposición elegida para aplicar la excepción. Pero en el momento presente, ¿quién decide?, ¿con qué figura equivalente al dictador soberano se cuenta hoy?

Giorgio Agamben nos recuerda que no hay estado de excepción que no lleve implícitas la guerra civil –interna y, por lo tanto, no necesariamente militar– y la consecuente insurrección. Ambas condiciones harían de la aplicación de la excepción una guerra civil legal. Superado el siglo de los grandes conflictos bélicos, en las democracias contemporáneas el estado de excepción toma la forma de un estado de ánimo de emergencia permanente, donde la guerra civil y la insurrección dialogan entre sí desde el plano simbólico. Si a este elemento no factual añadimos –como recuerda de nuevo Agamben– que la excepción se da en períodos de crisis, el conflicto español y catalán de la década pasada se puede analizar desde la lógica del estado de excepción como un choque entre violencia institucional e insurreccional. Un enfoque que también sirve para repensar la intensificación de la violencia policial y anónima contra los colectivos afroamericanos, racializados y no heteronormativos

vivida en las calles de los Estados Unidos en mayo y junio de 2020 –la primavera de Black Lives Matter.

**Octubre de 2017, la excepción hecha calle. Pese a la intensidad con la que fueron vividos los momentos más álgidos del conflicto independentista catalán, este siguió unas lógicas preconcebidas como cualquier lucha entre Estado y nación, entre instituciones y pueblo. La lógica que más nos interesa es cómo las dos caras del conflicto trataron, por vías distintas, de establecer su propio estado de excepción. El Estado español, aplicando el sentido que Carl Schmitt dio a la violencia, en cuanto legítima; el movimiento catalán, a su vez, haciendo suya la lectura de Walter Benjamin en Crítica de la violencia sobre la violencia revolucionaria.**

Dejando a un lado las diferentes motivaciones ideológicas, la intensidad del conflicto se incrementó mediante el fortalecimiento de dos figuras schmittianas, una en cada bando: el partisano y el soberano. La primera figura –definida por Schmitt como el combatiente que emplea métodos irregulares contra un ejército tradicional– fue representada por la policía española en algunas de sus acciones menos ortodoxas, por un lado, y por diversas formas de guerrilla ciudadana, por otro. De las últimas destacan los CDR (Comités de Defensa de la República), perseguidos por la justicia con posterioridad, y la iniciativa anónima y desterritorializada de Tsunami Democràtic –investigada por las fuerzas de seguridad del Estado español, como se ha sabido años más tarde.

El soberano, a su vez, se encarnaría en dos figuras: el juez, como antídoto a la soberanía del pueblo, y el presidente de la Generalitat de Catalunya de esa época, Carles Puigdemont, líder de índole casi mesiánica para el secesionismo. Esta suma de figuras equivalentes no es vana. Nos habla de un hecho: ninguno de los posicionamientos hegemónicos de los dos bandos del conflicto catalán-español buscó una política de reconocimiento, que es en esencia la base de una respuesta política democrática y no imperialista. Por el contrario, la inacción del gobierno español dio lugar a la transferencia de las decisiones hacia las figuras de la estructura jurídica del Estado. Durante este período, las medidas de

castigo y represión combatieron las iniciativas y las organizaciones perturbadoras que se hicieron cargo del incipiente movimiento de soberanía popular.

**La pasión amigo/enemigo. Si seguimos pensando en la teoría de Schmitt, el resultado de la crisis catalana y los conflictos que de ella afloraron en España es una intensificación de «lo político»: es decir, la intensificación de la enemistad dentro del mismo territorio.**

La disputa sobre la idea de soberanía que se produce durante los últimos años, ya judicializados, del proceso produjo una guerra institucional interminable basada en el rechazo de acuerdos en los que la negación y la criminalización del enemigo se basaban en dos interpretaciones distintas de la noción de excepción y, en consecuencia, dos interpretaciones distintas de la violencia. Un antagonismo amigo/ enemigo, siguiendo con Carl Schmitt, como motor para el Estado para actuar al margen de la ley. El Estado se enfrenta a la nación, rompiendo con la vieja teoría geopolítica en que la guerra se libraba entre Estados.

Mientras que el Régimen del 78 fue un régimen posideológico que funcionó durante décadas como una máquina bien engrasada, tanto económica como territorialmente, la crisis económica de la última década activó el retorno a la política de una manera que el Estado no había previsto: la expansión de los movimientos ciudadanos que tenían como objetivo desestabilizar las instituciones estatales. Según Schmitt, lo político implicaba el reconocimiento del amigo y del enemigo como una oposición pública –no privada o interna como el Estado había considerado durante mucho tiempo la «cuestión catalana»–. Por el contrario, para el movimiento independentista, el Estado español se convertiría en su enemigo radical a partir de un rechazo irracional y abstracto que disolvería los matices entre país, Estado, naciones y pueblo.

Por parte del Estado español, no habría una identificación del enemigo verdadero, que se caracteriza por su fuerte antagonismo, de tú a tú, y con fuerza legal/militar. Habría que identificar la fuerza del enemigo absoluto, que se materializaría en el pueblo

levantado por la fiebre independentista visto como un auténtico partisano –aquel combatiente irregular que no tiene ni armas ni ejército detrás y que activa el deseo de aniquilación civil total por parte del enemigo–. Hoy en día, la aniquilación total ya no hace referencia a la guerra nuclear, ni a las guerras entre Estados, ni a las luchas entre soldados e insurgentes. La aniquilación total toma la forma, en cambio, de una guerra ilimitada; una guerra sin acuerdo de paz donde el odio y la criminalización del enemigo no siguen un marco legal predeterminado, como pusieron de relieve muchas de las acciones policiales y judiciales de los últimos dos años del Procés.

En medio de acciones de grupos organizados y antisistema y de unidades de policía que actúan sin un criterio justo de proporcionalidad, dos acontecimientos delimitan este período: el 20 de septiembre de 2017, en Barcelona, y las manifestaciones posteriores a la sentencia del juicio, en otoño de 2019. De por medio, se sucederán varios momentos en que se intensifica la excepción, como cuando se aplica el artículo 155.

**Artículo 155, la excepción constitucional. En otoño de 2017, la situación de emergencia institucional que creó el movimiento independentista obligó al Estado español a reaccionar. El movimiento ciudadano amenazó con la destitución del Régimen del 78 y los dirigentes españoles, en respuesta, implementaron un estado de excepción tal y como Schmitt lo teorizaría en Teoría del partisano: un estado basado en nuevas configuraciones de las figuras del partisano –el pueblo catalány del soberano –jueces, policía y funcionarios que aplicaron el artículo 155– adaptadas a las condiciones de la época. El líder de Podemos por aquella época, Pablo Iglesias, se referiría al cada vez más cercano conflicto catalán como una lucha entre las ideologías de Antonio Gramsci y de Carl Schmitt: «Si el terreno de combate permite que aparezca el soberano schmittiano, es obvio quién ganará la batalla», decía en una publicación en su cuenta personal de Facebook. La lucha por la hegemonía gramsciana que el bloque catalán buscaba debería enfrentarse al ejercicio de «poder real» del gobierno central**

**español.**

Y así se llega al 155. Inspirado en el concepto de «coerción federal» (Bundeszwang) incluido en el artículo 37 de la Constitución de la República Federal de Alemania (1949), la aplicación del artículo 155 de la Constitución Española significó la culminación del estado de excepción en los ámbitos judicial y ejecutivo. Con la aplicación del 155, casi setenta años después de la concepción alemana, nos encontramos con una naturaleza diferente a la idea de «excepción». Pocos días antes de la declaración de la independencia de Catalunya (23-O), algunos comentaristas aún esperaban que el gobierno estatal apelara la declaración de independencia ante el Tribunal Constitucional, lo que hubiera frenado el proceso. Pero el Estado, a través de una intervención del presidente Rajoy en el Senado, anunció la aplicación del artículo 155 con toda la fuerza y con todas las consecuencias –pulsó «el botón nuclear», diría Pablo Simón.

Curiosamente, ambas partes del conflicto utilizaron una terminología similar a la hora de describir la situación en Cataluña. Durante el juicio a los líderes independentistas catalanes, el expresidente Mariano Rajoy declaró que «la situación catalana era de excepcionalidad y acoso». Por otra parte, voces prominentes de los medios de comunicación catalanes interpretaron el concepto de forma diferente: «¿Cuándo se acabará la persecución legal contra el referéndum de autodeterminación? Esta situación excepcional en Catalunya va a durar toda la legislatura y las consecuencias penales serán aún más duraderas», diría la periodista Mònica Terribas.

El uso de conceptos polisémicos, como «excepcionalidad», evidencia una subjetividad distinta en relación con la idea de excepción. En el caso de los sectores gobernantes españoles, la «excepción» conecta con la influencia schmittiana en la tradición jurídica del período franquista: un cristianismo autoritario. En el caso del movimiento catalán, la aproximación al concepto estaría estrechamente relacionada con la figura de la víctima judeocristiana y redentora.

# 3. El Estado total. Judicaturas que secuestran a la sociedad

En la sombra de Trump y de otros soberanos contemporáneos está el deseo de un Estado total, una idea de Estado que Carl Schmitt desarrolló como superación del Estado liberal que encarnaban las naciones inglesa y estadounidense. Ese Estado total, por si les suena, se basaba en un control absoluto de las vidas bajo la democracia, en un rechazo del parlamentarismo como forma de gobierno y del Parlamento como institución.

En un artículo publicado en Revista de Occidente en 1931, «Hacia el Estado total», Carl Schmitt no dejaba dudas sobre la finalidad de su proyecto teórico para la política de su tiempo. Seguiría el camino iniciado por Ernst Jünger y su noción de «movilización total». Paradójicamente, Schmitt imaginaba una totalización activa del nuevo Estado sobre la sociedad, provocando una despolitización de las organizaciones sociales y de la sociedad civil en general: «La sociedad que se organiza a sí misma en Estado está en camino de pasar del Estado neutral del siglo XIX liberal al Estado total del siglo XX».

De hecho, sería en una conferencia en Barcelona donde Schmitt –muy solicitado entre los círculos intelectuales del franquismo, concretamente entre los jurídicos– describiría la historia contemporánea europea como un proceso de neutralización de la política, una transición de la teología a la tecnología –el elemento central del siglo XX–. Radical enemigo del siglo XIX, Schmitt le recriminaba a la Europa liberal el paso de una teología católica a una forma política sin vigor, convertida en una gran suma de

Estados económicos. Por eso, seguramente, Schmitt atrae tanto a los conservadores iliberales como al populismo de izquierdas, ambos anticapitalistas.

El momento contemporáneo afronta nuevas formas de totalización del Estado. Después de décadas de continuidad en la primacía del Estado económico, la última década nos ha ofrecido claros ejemplos de totalización del Estado a través de las fisuras en la división de poderes. Lo veía a distancia, desde Nueva York, al pensar en el Procés catalán y su gestión desde los órganos de Estado en Madrid; lo presencié con preocupación en unos Estados Unidos en choque, asistiendo a movimientos inéditos por parte del agónico trumpismo con el nombramiento de jueces y el establecimiento de instituciones más decisionistas que garantistas.

**Jueces soberanos. Desde la distancia, resultaba paradójico cómo el Estado español afrontaba el desafío independentista catalán, una declaración de guerra simbólica llevada a cabo a través de un uso estratégico y pacífico de los cuerpos humanos y de la retórica. A pesar de la apariencia de inacción, el presidente Rajoy ejercía el poder de una forma sibilina, antidecisionista, cediendo el protagonismo y la responsabilidad de gestión a su vicepresidenta Sáenz de Santamaría. Se activaba un Estado total enmascarado que, en España, había quedado amortiguado con la muerte de Franco y la llegada de la Transición. En cierta medida, con este nuevo período de recomposición liberal se regresaba a la gestión antipolítica que se había hecho del Estado en el siglo XIX, impulsada por la naciente tradición liberal.**

Sáenz de Santamaría, como buena representante del alto cuerpo funcionarial del Estado, apostó por intensificar el Estado de derecho. Lo hizo dando más protagonismo al poder judicial español, lo que provocó una paradoja que ha pasado desapercibida: el Estado, al superar la división de poderes y reforzar la aparición de nuevas figuras supersoberanas –jueces y comandantes de la policía–, se desvió de la naturaleza constituyente del Estado de derecho y se adentró en las pantanosas aguas del Estado total.

El pensador Giorgio Agamben nos recuerda que, si la Alemania nazi no operó violando la Constitución de Weimar sino en el marco de los artículos que permitían suspender los derechos individuales en cualquier momento, el Tercer Reich puede ser considerado un estado de excepción sostenido durante doce años. Si esta experiencia no se puede considerar ilegal, las acciones dentro del derecho constitucional en los regímenes democráticos pueden derivar de igual modo en prácticas encubiertas de Estado total. Si el Estado total que había teorizado Carl Schmitt sirvió como marco jurídico para la catástrofe del Tercer Reich, el actual es plenamente constitucional: se produce no a través del desbordamiento del ordenamiento jurídico, como Schmitt pensó, sino del ensanchamiento del espacio entre derecho y política, reconduciendo las decisiones hacia la esfera del poder judicial.

Se desentierra un Estado nuevamente fuerte, con «calidad y energía», entregado a un nuevo soberano supremo –los jueces– decidido a establecer la unidad y el vigor del Estado contra la desunión interna que proviene fundamentalmente de los conflictos regionales –en el caso español, primero el vasco; ahora, el catalán–. En este nuevo Estado todo es potencialmente político y, por tanto, cada sujeto es potencialmente un enemigo público. Por ello, durante la última década irán a prisión o serán perseguidos titiriteros, actores, cantantes, tuiteros y, por supuesto, líderes políticos.

El juez soberano hace algo inaudito: dicta la ley fuera de la ley, de forma autónoma. El filósofo francés Jean-Luc Nancy nos dice al respecto que la forma del edicto –como podría ser una sentencia– es la estructura fundamental de la exclusión en la excepcionalidad. Decide personalmente qué vidas son plenas, políticas, y cuáles son vidas nudas –aquellas que, según Agamben, no tienen ningún valor para el victimario–. Se blanquea la figura de un soberano mesías y se normaliza una excepcionalidad institucional como la de los jueces persecutores. Lo certifican la acción de tres jueces durante el largo proceso judicial que ha proseguido el período político. La jueza Lamela antes del juicio y el juez Marchena durante el mismo, aparte del inefable juez Llarena, que todavía tiene causas de procesamiento abiertas, se han comportado como jueces soberanos de la nación. Haciendo uso de giros argumentales, han aplicado sistemáticamente el castigo como acción del poder de decisión.

Estos jueces, con el fin de dar ejemplo en lugar de limitarse a aplicar la ley, castigaron a los líderes del movimiento independentista Jordi Sánchez y Jordi Cuixart. El 16 de octubre de 2017, Sánchez y Cuixart testificaron ante la jueza de la Audiencia Nacional Carmen Lamela e inmediatamente después entraron en la prisión de Soto del Real, Madrid, mediante detención preventiva. En la orden, la jueza Lamela argumentó que los dos líderes no utilizaron el poder que tenían para desconvocar o diluir una concentración que habían convocado, sino que actuaron «coaccionando e impidiendo a los agentes investigadores cumplir las órdenes del juez». Lamela, a través de la accusatio manifesta a los dos líderes de la sociedad civil, criminalizó al núcleo de un derecho fundamental en democracia como es el de reunión. Asimismo, ya en 2018, Pablo Llarena solicitó a los tribunales alemanes la extradición del expresidente Carles Puigdemont basándose en la afirmación de que los líderes independentistas de Cataluña eran culpables de «rebelión». El tribunal alemán negó entonces estos cargos argumentando que las pruebas presentadas por Llarena no se correspondían con el delito de alta traición según la ley de Alemania ni de ninguna parte. En el momento en que se escriben estas líneas, Llarena todavía da virajes legalistas en la tarea obsesiva de detener a la figura mítica del antiespañolismo, Carles Puigdemont. Y así como en 2012, cuando era presidente de la Audiencia de Barcelona, Llarena pedía una solución política entre España y Cataluña, cinco años después sería premiado por diversas asociaciones privadas de todo el país y reconocido por altos mandos del poder estatal –funcionarios de policía o autoridades legales.

Un peldaño por encima de él a nivel jerárquico, el juez Manuel Marchena se convirtió en un héroe de la nación al condenar a los líderes del Procés en un juicio donde, en un ejercicio de secuestro institucional, menospreció y desdeñó a los testigos –tal y como recalcó Marina Garcés, uno de ellos–. O sea, mediante la denegación del derecho a hablar libremente a un juez –un derecho aún más fundamental que la libertad de expresión– se sistematizó un acto de sabotaje legal. Durante unas semanas, la sala del juicio se convirtió en un espacio territorializado en el que no solo se perpetuó el estado de excepción política, sino que unas vidas plenas se transformaron en vidas «en suspenso», por citar las palabras de Agamben.

***Supremas decisiones. Mientras todos los ámbitos de la progresía yanqui admiraban a la mítica jueza Ruth Bader Ginsburg durante la década pasada, dedicándole documentales, organizando actos de reconocimiento y entregas de honoris causa por parte de universidades de prestigio, o celebraciones de cumpleaños colectivas, los sádicos conservadores de la sala de máquinas republicana se frotaban las manos con la decisión narcisista de la jueza de no retirarse del Tribunal Supremo en vida, impidiendo así al presidente Obama sustituirla de forma natural. Ahora, desde su muerte en 2020, su lugar lo ocupa la extremista Amy Barrett, procedente de la tradición académica más conservadora del país norteamericano –la Universidad de Notre Dame– e impuesta sin miramientos por el siguiente presidente de la nación, Donald Trump. Barrett es la última de las tres figuras nombradas por un presidente del que Occidente se burló durante cuatro años, pero que, con reiteradas decisiones y sotto voce, afianzó los cimientos de un Estado político. Hoy es el Estado quien empuja a la nación hacia un conservadurismo inimaginable hace cincuenta años, cuando Estados Unidos se convirtió en el primer país occidental en legalizar el aborto.***

La sentencia revocatoria del caso Roe contra Wade, que ponía punto final al derecho al aborto en Estados Unidos, aprobado en 1973, es uno de los últimos y más sintomáticos casos. El Estado entrega los mandos de la historia nacional a la autoridad –en el sentido de la autorictas griega, una autoridad moral– de la doctrina jurídica. En su máximo escalón reinan los nueve miembros del Tribunal Supremo, no los 332 millones de ciudadanos representados democráticamente por más de quinientos cargos elegidos en el Congreso. El eterno menosprecio de las élites progresistas ante la capacidad de armarse ideológicamente del conservadurismo y el miedo a tomar decisiones valientes por parte de los gobernantes demócratas explican que solo tres de los nueve miembros del tribunal no profesen el conservadurismo moral que ha dominado el Tribunal Supremo a lo largo de treinta años, con Bush padre, Bush hijo y Trump.

La revocación de la ley que prohíbe el derecho a llevar armas

ocultas en público en Nueva York y el desenlace del caso Roe contra Wade confirman que la batalla en Estados Unidos entre el decisionismo republicano y la pusilanimidad demócrata librada en las últimas décadas tiene un claro ganador, día a día, round a round. Como apuntaba Applebaum, el autoritarismo se presenta como un vigoroso pulmón que, en otros puntos del mundo, empieza a expresarse en formas no antisistémicas sino de gobernabilidad fuerte, tal y como lo pensó el conservador Schmitt.

# 4. Estados de guerra y enemistad. Sobre la condición de vida del migrante

Durante la última década ha reaparecido en el marco de la Unión Europea una condición humana aparcada del debate público durante décadas: la figura del inmigrante y las diversas formas de categorizarla, que van desde el refugiado hasta el exiliado, pasando por el desplazado. Una fina línea los separa: la que hay entre la vida digna y la que no lo es. Mientras unos se ahogan en el mar Mediterráneo, otros, provenientes de Ucrania, son recibidos con la fraternidad deseable para todos.

Sin embargo, a pesar de que geopolíticamente se trate de fenómenos diferentes, en ambos casos se han activado lógicas de estado de guerra o enemistad. Militarmente, se entiende por estado de guerra la declaración de enemistad, si es necesario con ejercicio de violencia, contra un Estado rival o beligerante. Implica una situación de excepción de los poderes del Estado, ya que se cede al aparato militar el poder y capacidad de mantenimiento del orden público interno y fronterizo. Es la frontera donde los Estados aplican la enemistad en una dimensión más amplia: allí donde el dualismo amistad/enemistad –que Carl Schmitt caracterizó como la esencia del espíritu de guerraabre paso a otros estatus anómicos o indefinidos tales como la hostilidad. No solo es hostil el enemigo que te declara la guerra; también el que no es bienvenido y pone en riesgo la integridad del nomos de la tierra –la distribución entre tierra y mar, en manos todavía hoy en día de los Estados-nación–. Hostiles son los inmigrantes, los refugiados, los desplazados, los parias y tantas otras formas de anomia humana que Agamben denomina, como ya hemos apuntado, «nuda vida».

**Las vidas nudas del Mediterráneo. Agamben describe las vidas nudas como aquellas que, pese a ser una realidad biológica (zoé), no se tienen en cuenta ni les es reconocida su identidad como parte de una comunidad –como lo somos la mayoría (bios)–. Las vidas nudas llenan poco a poco la realidad del continente europeo, provocando alarma y excitando las pulsiones racistas y nacionalistas en todo el arco mediterráneo. Así, en gran parte por su ubicación, Italia y Grecia son el destino favorito del trágico camino a través del Mediterráneo en busca del sueño europeo. Informes de 2022 del Alto Comisionado de Naciones Unidas para los Refugiados (ACNUR) han cuantificado las muertes en el mar que une –o separa– Europa de Asia y África en casi 23.000 –de los que más de 21.000 cuerpos se ahogaron–. Son cuerpos desatendidos, olvidados, no valorados como vidas. ACNUR da un dato casi peor: desde 2019, 35.000 personas han sido devueltas a su lugar de origen en lo que se han llamado «devoluciones en caliente», haciendo uso de un lenguaje propio de las transacciones comerciales entre objetos. El sujeto político que dirige esta deshumanización de las vidas es la Unión Europea, no los gobernantes neofascistas italianos.**

La vida nuda, que se aplica sistemáticamente a través de un amplio abanico de estrategias (devolución, omisión, captura, concentración), hace evidente la escisión antropocéntrica entre el hombre y el animal. Al animalizar comunidades precarias como las de los migrantes o los refugiados se les excluye de la comunidad política o bios como ejercicio de segregacionismo. Detrás del proyecto biopolítico que jerarquiza entre diferentes poblaciones y comunidades existe un racismo científico que considera algunas comunidades del sur más cercanas a la animalidad que a la humanidad. Como argumenta Agamben, la diferenciación entre bios y zoé no depende de la condición temporal del espacio de residencia, sino de factores ideológicos y raciales. Identitarios, al fin.

El 14 de marzo, El País, periódico nada sospechoso de ser un medio antisistema, titulaba así un reportaje sobre los diferentes tratos que

el gobierno español da a la figura del refugiado: «El inédito ejemplo de los refugiados ucranios», y añadía: «Sobre el papel no hay refugiados de primera y de segunda, pero desde el Aquarius España ha lidiado con varios desafíos migratorios y en todos ellos ha reaccionado de manera distinta». El 4 de junio de 2022, La Vanguardia recordaba las alertas de los propios gobiernos del sur europeo: «El grupo de países del Mediterráneo formado por Italia, España, Grecia, Chipre y Malta ha pedido hoy que la Unión Europea muestre hacia el problema migratorio del sur del continente la misma solidaridad y unidad mostrada hacia la acogida de refugiados procedentes de Ucrania y que se vea reflejada en un mecanismo de distribución de migrantes amplio y equilibrado». Con renovado optimismo sobre la pertenencia a la identidad europea, el texto añadía que «la crisis de Ucrania ha mostrado la capacidad de Europa de estar unida y dar solidaridad a las personas en fuga del conflicto y en la acogida».

Tras más de un año desde el estallido de la guerra, con actores políticos nuevos más anclados en el racismo y la exclusión social, Europa vive nuevos abusos del estatus de la emergencia. La primera ministra de Italia, Giorgia Meloni, ha decretado durante un período de seis meses el estado de emergencia «migratorio» como respuesta a los crecientes flujos de los últimos tiempos procedentes del mar Mediterráneo. Solo añadiendo un adjetivo, y en nombre de la democracia, una sola persona se proclama suficientemente soberana frente a su pueblo para apropiarse y pervertir un concepto jurídico-político límite. La prolongación durante medio año del carácter de excepcionalidad legal ante la realidad migratoria –que permite la repatriación forzosa de los migrantes– nos indica precisamente el carácter paradójico de la excepcionalidad contemporánea: de tanto como se alarga en el tiempo deviene cotidiana y, en consecuencia, se normaliza un estado límite como la emergencia.

**Las vidas dignas de Ucrania. El titular de El País del que hablábamos en el apartado anterior dice, con un giro eufemístico, lo mismo que Blanca Garcés afirma como crítica en el artículo «Por qué esta crisis de refugiados es diferente»: el cambio en el estatuto del migrante y del asilo como condición**

**de vida digna surgido con el caso de Ucrania, con una inédita política de fronteras abiertas en Europa, se debe a la proximidad geográfica, pero fundamentalmente a la «cultural y social». No se explicaría de otro modo el giro estatutario del migrante en una crisis que obligó a desplazarse a más de un millón de personas en menos de una semana.**

Garcés recoge frases que así lo evidencian: «No son los refugiados a los que estamos acostumbrados. Esta gente son europeos», dijo Kiril Petkov, el entonces primer ministro de Bulgaria; «son europeos con ojos azules y pelo rubio», afirmó en términos racistas en la BBC el fiscal jefe adjunto de Ucrania, David Sakvarelidze; o «son personas prósperas de clase media», se escuchó en Al Jazeera. La vida-bios que se otorga al migrante ucraniano responde a tres condiciones, si hacemos caso de las tres simples frases: el nomos o condición geográfica (Europa como tierra), la condición racial y étnica (los ojos y el cabello como carné de identidad) y la condición económica (la prosperidad como elemento común del primer mundo o mundo occidental). Como anticipó Zygmunt Bauman en Vidas desperdiciadas, los comentarios del periodista de Al Jazeera y de Petkov recuerdan que la humanidad no solo produce un excedente de productos y gasta energía en exceso, sino que al mundo le sobran personas. La globalización, al fin, produce residuos humanos a los que les niega la condición de tener una vida digna de ser vivida.

De modo similar, Agamben afirma en Homo Sacer que la figura del refugiado es una categoría límite desposeída de garantías de todo tipo: no tiene un Estado que lo reconozca como ciudadano propio ni dispone de una opción de vida libre y justa. Por el contrario, el refugiado de Lesbos o Lampedusa vivirá en un limbo legal –apátrida y atrapado en el campo de refugiados– que en términos morales no es otra cosa que la vida nuda contemporánea reproduciendo la vida-zoé de los campos de concentración del siglo pasado –y también del actual.

**Tarajal, Nador, la hostilidad hecha muerte. Una condición similar pero cualitativamente más precaria es la del inmigrante. A diferencia del refugiado –obligado a «huir de un país» y con quien nos solidarizamos– y del migrante o**

**desplazado –aquel que «transita de un país ajeno a otro»–, el inmigrante «viene a nuestra casa». En este caso, la condición de vida-zoé tiene carácter diferido: se le deniega la condición de vida-bios cuando es devuelto o bien se le pone en duda una vez que ya la ha adquirido accediendo al país de destino. De hecho, la condición de no bienvenido para el desplazado nos afecta potencialmente a todos y en nuestro propio país, como nos recuerda Serena Parekh en sus trabajos sobre ética de los refugiados. Es entonces cuando cualquier ciudadano en el mundo pasa a ser «ilegal» –inmigrante en términos legales, humano en términos morales: una contradicción ontológica–. Así lo recalca Hannah Arendt en Los orígenes del totalitarismo cuando recuerda que existir nunca puede ser ilegal, como tampoco es legal poner límites a la elección de cómo y dónde vivir.**

Pienso en esta diferencia, terriblemente cruel, cuando veo las pocas imágenes televisadas que, con poco tiempo de diferencia, nos llegan de los casos de Tarajal y Nador. Ocho años separan ambas tragedias (2014-2022), ocurridas en territorio colonizado –Tarajal pertenece a la ciudad autónoma de Ceuta; Nador a la de Melilla– y en las que el gobierno español ejerce violencia de guerra contra la figura hostil del africano que pretende llegar a tierra europea. En la primera mueren quince seres humanos y en la segunda, más de cien. La forma de perder la vida también los hace diferentes: los primeros mueren ahogados en el mar, definido por Schmitt como tierra de nadie; los segundos lo hacen asfixiados por el humo y amontonados como una masa de vidas nudas, en la denominada «tierra de nadie» por el ministro del Interior, Fernando Grande-Marlaska. En este caso, la tierra sin dueño responde a un espacio ampliado alrededor de la valla de Melilla –por lo que incluso el Defensor del Pueblo español, Ángel Gabilondo, ha pedido explicaciones–, pero la mayoría del Ejecutivo y Legislativo miran hacia otro lado ante las muertes de tantos africanos sin derecho a estar en otro territorio de vida.

Esos hechos confirman que la capacidad de convertir vidas-bios en vidas-zoé es el penúltimo peldaño hacia la desvalorización absoluta. La muerte, que aún hoy es competencia exclusiva del primer mundo, resulta el último escalón posible: cuando no hay otra forma

de activar la hostilidad absoluta –ya sea la denegación del estatuto de refugiado o la consideración de «inmigrante ilegal»– solo queda la destrucción física. La muerte.

# 5. Estado de vigilancia. El algoritmo, nuestro panóptico

Dice el filósofo de moda Byung-Chul Han que vivimos atrapados y sometidos por la infocracia, el régimen de control informativo. Sin embargo, no es la información la que nos domina, sino el algoritmo, ese parámetro a través del cual la información se expresa y que nos modifica la subjetividad, tanto la individual como la colectiva. El algoritmo no dictamina quién quiere ser informado activamente, sino cómo influir en el usuario, que es a menudo informado inconscientemente. Vivimos, pues, dominados por una nueva forma de aquel panóptico diseñado por Jeremy Bentham, cuya vigilancia ya no se ejerce a través de la vista ni desde la cohibidora torre de control de las prisiones –proyectada para el sistema carcelario a finales del siglo XVIII–, sino desde el dato. El data contiene un enorme capital informativo, específico, único, intransferible y revelador. Nos hace a todos igual de vulnerables y, paradójicamente, en paralelo señala y desprotege nuestra identidad particular. ¿Por qué, si no, ninguno de nosotros tiene la misma algoritmización cuando accedemos a YouTube o a Instagram? ¿Por qué, en el mero instante de hacer la búsqueda de la palabra «felicidad» en el Gran Hermano de nuestro tiempo, Google, se nos ofrecen diferentes rastros informativos?

Somos víctimas de una vigilancia tejida con diferentes pieles: comienza siendo biopolítica, porque nos obliga a poner el cuerpo; pasa a ser psicopolítica, porque nos implica el estado de ánimo y el temperamento, y finalmente se convierte en una vigilancia somática, que devuelve con dolor al cuerpo todos aquellos problemas psicológicos derivados de la adicción, el miedo, la angustia, la depresión o la humillación provocados por la sobreexposición o el deseo ilimitado. Una sintomatología constante de malestares que afectan a nuestros cuerpos, víctimas de una

muerte hacia fuera en el denominado régimen de la transparencia, que no tolera la singularidad como elemento determinante de los individuos. Perdemos el carácter íntimo de la vida y también de la muerte.

**El régimen somático. Aunque no se fundamenta en la tradicional violencia del castigo ni en la violencia psicológica de la vigilancia, esta política de la somatización –que consiste en transformar sutilmente los problemas psicológicos en síntomas que afecten a nuestro cuerpo– es también disciplinaria. Nos debilita y nos enferma a través de trastornos psicosomáticos provocados por emociones negativas derivadas del estrés, la ansiedad o la depresión digital. Efectos como el FOMO –acrónimo de fear of missing out, que describe el pánico a perderse experiencias emocionantes que otros están viviendo– o el efecto goldfish –la sobrecarga de información que provoca fatiga y que, como les ocurre a los peces, afecta a nuestra capacidad de atención, aprendizaje y memorización– nos alertan de que la tercera dimensión del panóptico digital –el régimen somático– es una necropolítica a fuego lento, un lento apagón por agotamiento. Opera transmitiendo culpabilidad a un nosotros incapaz de abrazar el bien más preciado que el capitalismo de mercado nos ofrece supuestamente gratis: la felicidad. Somos nosotros quienes fallamos y a quienes se nos somatiza negativamente la emocionalidad. Somos nosotros quienes sufrimos el camino de vuelta del cuerpo al alma: el trayecto que va del alma a un cuerpo ya enfermo.**

La forma de control de los datos opera mediante la estimulación del exceso. Mientras el capitalismo cognitivo produce un deseo ilimitado de exposición al ágora virtual, el individuo busca y experimenta el placer desenfrenado del voyeurismo digital. Así, el exceso del que hablamos se expresa de muchas maneras: al consumir compulsivamente online, al clicar de forma compulsiva y sobre cualquier cosa, al visionar series en serie, al exponerse estéticamente o al mostrar opiniones públicas movidos exclusivamente por la velocidad y la notoriedad.

**El panóptico digital. Si en la era de las prisiones físicas y del panóptico expectante la sumisión se imponía mediante la privación, ahora el control surge del exceso. Hemos visto cómo de la vigilancia en manos de los Estados, que nos reprimía, hemos pasado a la vigilancia en manos de los mercados, que nos estimula. Es un control que se ejerce desde la múltiple sobremedida: sufrimos la sobreexposición mediática, participamos de la saturación de datos y ejercemos alguna de las muchas formas de servidumbre voluntaria, ya sea activa o pasiva. De hecho, somos víctimas de una maquinaria implacable, fruto de la alianza entre los Estados de la era posneoliberal, de nuevo reguladores, y el tecnofeudalismo que gobierna plácidamente en la era contemporánea mediante una renovada dominación voluntaria que ya teorizó en el siglo XVI Étienne de La Boétie en su Discurso de la servidumbre voluntaria. Hablamos del feudalismo de los datos, que opera básicamente como una maquinaria económica extractivista en la que las plataformas ofrecen acceso, visibilidad y operatividad ilimitados a cambio de recoger ganancias.**

Tan explícita es la naturaleza vigilante del comercio global, mayoritariamente online, que si se introduce en cualquier buscador el concepto «vigilancia digital», los servicios que se ofrecen en los primeros resultados –los mejor posicionados a nivel de mercado– se definen abiertamente como «Servicios de vigilancia digital» o «Exposición digital y análisis estratégico». En un mundo confuso entre la invasión de la privacidad y el utilitarismo extremo, estos servicios ofrecen, parafraseándolos, «análisis de inteligencia, en el que todo hallazgo es oportunamente verificado, validado y evaluado para proporcionar conocimiento útil».

**El eterno regreso a 1984 y a Un mundo feliz. En lugar de Estados superpoderosos, hoy las expresiones de soberanía excepcional las ejercen superfiguras y superempresas. Son hombres poderosos, empresarios, que hacen uso de un lenguaje militar o simplemente machista, vejatorio, antisemita, matón o egocéntrico. A todos les une el sadismo como moral.**

**De hecho, como le diría Aldous Huxley a George Orwell en una de las cartas privadas de su memorable diálogo epistolar, todos los tiranos del siglo XX eran seguidores pasivos de Sade. Hoy podemos afirmar que, con puntuales excepciones, es evidente que a estos nuevos tiranos narcisistas y megalómanos (Trump, Putin, Bolsonaro) no les ha hecho falta leer ni una sola página de la obra del escritor y marqués francés para comportarse de forma similar –la vida y la condición humana anteceden a la literatura–. Estos nuevos soberanos, como ya lo hacían los dirigentes de antiguos Estados totalitarios, nos controlan al tiempo que niegan su evidencia. Viven en un estado de realidad paralela, construida a partir de la mentira emotiva; un estado no comparable a la realidad de figuras supersoberanas como la del presidente de China, Xi Jinping, que ejerce el poder de forma inapelable y sin discrepancias internas.**

Huxley, inglés de origen, escribió Un mundo feliz casi dos décadas antes de que Orwell escribiera 1984. Eran los años treinta, en pleno auge del capitalismo industrial norteamericano. Su obra narró un mundo distópico y atormentado, basado no en el garrote como símbolo del castigo, sino en la zanahoria como objeto de deseo. Huxley narró la promesa de la felicidad como motor de un nuevo capitalismo vigoroso en un mundo donde Dios era el empresario Ford y donde las terapias y el uso de barbitúricos en la sociedad, hoy muy extendidos, eran el primer método de docilización masiva. Años más tarde, el propio autor reconocería a Orwell que, a diferencia de los vaticinios recogidos en 1984, los suyos no se habían cumplido, ya que el capitalismo había sufrido un efecto retroactivo. Después de probar el mundo de las drogas –la distopía de Huxley se basaba en los primeros experimentos realizados en Estados Unidos en los años treinta–, la narración acabaría volviendo al más efectivo terreno de la psicología, a través del impacto y la adicción provocados por los media. La clave de todo sería el consumo como motor del deseo consciente y no la abstracción inconsciente.

Huxley no se equivocaba en su diagnóstico posterior. El capitalismo construye un mundo feliz donde se otorga a los sujetos la conciencia de la voluntad, la cual se difumina en un sinuoso umbral con el deseo: esta es la estrategia del capitalismo expansivo del clic de hoy

en día pero también del posfordista de los años dorados del neoliberalismo. Somos víctimas de un método nuevo de control, el primero en la historia en ejercer su dominio a través de la alegría, la felicidad y el placer; en la fase posfordista, a través de las conductas, y en la fase ciberdigital, a través del ADN que dejan nuestros datos. Por esta razón, como ya hemos visto, algunos autores lo han definido como feudalismo digital, porque se apropia de un capital sin ofrecer nada a cambio.

Del tormento de Huxley, expresión del dolor del totalitarismo fordista, se pasaría a la distopía del totalitarismo estalinista –el trasfondo más probable de 1984, a pesar de que la novela, escrita a finales de los años cuarenta, tuviera la Guerra Civil española como embrión–. En el caso de la pesadilla soviética, las formas de control social eran explícitamente represoras y disuasorias gracias al Big Brother y a los ministerios de la verdad de los totalitarismos, regímenes que hoy retornan disfrazados pero igual de efectivos o más. El camino de ida y vuelta al futuro y al pasado que representa el dúo Huxley-Orwell es también el camino que va de la opresión y el apaciguamiento de aquellas narrativas al hedonismo real de la actualidad. Es la falta de soberanía de aquellos mundos indeseables que muta en el exceso como forma de sentirnos soberanos. De la censura total del ciudadano anónimo y uniforme se pasa a la banalidad como expresión de la libertad y del sentido del goce contemporáneo.

Con todo, habría que evitar la conspiranoia con que a menudo se tratan las obras de Orwell y Huxley. Conspiranoicos son los colectivos pro-Trump o pro-Bolsonaro que asaltan edificios estatales. La pareja Orwell-Huxley buscaba en todo momento estimular alternativas a los aires distópicos que se presagiaban, no subrayaba su certeza ni, menos aún, su validez. Por eso crecen las voces que se oponen al género de la distopía, porque su propia constitución como género provoca el efecto paradójico de incentivar lo que denuncia o, simplemente, narra.

**El Gran Hermano público-privado. El Gran Hermano de Orwell reaparece con fuerza, pero en este caso con nuevas lógicas público-privadas. Nuestro teléfono móvil, con el que viajamos**

**por todas partes y que utilizamos para todas las tareas del día, es nuestro panóptico. Nos controla local e indefinidamente, porque ya forma parte de nuestro cuerpo, a diferencia de las torres de control de antaño, que eran remotas y reducían la amenaza del control a un espacio concreto. Cuando accedemos a Google, Yahoo, Facebook, Twitter o tantas otras plataformas informativas, estamos firmando la sentencia de nuestra privacidad. Instituciones públicas estatales como la NSA (Agencia de Seguridad Nacional) en los Estados Unidos espían nuestra identidad a través de programas como Upstream o Prism. Así lo desvelaban los documentos de Edward Snowden, obtenidos desde el interior de la misma agencia, donde quedaba demostrado que varias agencias de seguridad estatales utilizan la vigilancia masiva para recoger, almacenar y analizar en secreto millones de comunicaciones privadas de personas en todo el mundo –antes de hacer públicos los documentos el 20 de mayo de 2012, Snowden volaba hacia Hong Kong, obligado a prevenir una futura detención en su propio país.**

No es una práctica exclusiva de los grandes imperios de la tecnología. En España se ha probado el uso de Pegasus, un spyware diseñado y patentado en el pequeño pero poderoso Estado de Israel, como herramienta de espionaje de los servicios secretos del Estado contra figuras políticas de movimientos como el independentismo catalán, figuras civiles críticas con el Régimen del 78, activistas de los derechos humanos o abogados, como denunció la revista estadounidense The New Yorker.

Es sabido que tanto gobiernos como grandes compañías de almacenamiento de datos analizan historiales de navegación, búsquedas en internet, mensajes de correo electrónico, mensajes instantáneos, conversaciones por webcam y llamadas telefónicas. Menos conocida es la efectividad de los metadatos –es decir, los datos sobre datos–, tales como los destinatarios de correo electrónico, las horas de llamadas o mensajes y los registros de ubicación. Toda la información permanece guardada en grandes centros de datos donde el algoritmo toma el timón: busca, analiza y dispone la información. Es así como, gracias a armas como la base de datos XKeyscore, las agencias de seguridad de un buen puñado

de países representan hoy el más infalible agente del Ministerio de la Vigilancia –una fusión actualizada en el mundo digital de los Ministerios de la Verdad y de la Paz que un día imaginó Orwell.

En conclusión, el arma que domina este estado de vigilancia que nos persigue hasta el agotamiento es el excedente conductual; es decir, la sobreestimulación de los patrones de conducta y la sobreproducción en cada uno de nosotros de conductas basadas en los dos grandes motores de nuestro tiempo: el deseo y la fluidez. Este excedente, que tiene formalmente un carácter voluntario –nadie nos «obliga»–, se da como resultado de un frenesí por la notoriedad. Y, de hecho, la forma en que se manifiesta la plusvalía de nuestro tiempo ya no es solo económica: todo lo que Google, Facebook, Microsoft y Amazon, entre otros, obtienen de nosotros es también un excedente social, ya que condiciona no solo los mercados y las economías globales, sino sobre todo las ideologías y los valores de nuestro tiempo a través de los hábitos y conductas que se acumulan en la esfera virtual.

Ante la absoluta asimetría entre el poder de la tecnología y el de los Estados, es necesario volver a la realidad con el fin de superar la irrefrenable seducción de los males del capitalismo tecnológico: la noción de flujo ilimitado, el individualismo narcisista, el consumismo salvaje y la finaciarización de todo lo que pertenece a lo humano. En resumen, un espíritu tecnocrático que lo encapsula todo.

# 6. Estados de alarma. Biopolíticas de la pandemia

El largo período pandémico de la Covid-19 fue un enorme laboratorio de aplicación de medidas de excepción política y social. La gravedad de la situación sanitaria inicial animó a muchos Estados a aplicar el estado de alarma más restrictivo, de origen jurídico-militar, que nos obligaba a quedarnos en casa durante semanas con una pérdida total de la libertad de movimientos. Para muchos de nosotros, que no habíamos vivido el franquismo ni el golpe de Estado del 23-F, era la primera vez que veíamos a militares en servicio en las calles. Pero más allá de los estados de alarma que se decretaron al principio de la pandemia, durante ese dilatado período excepcional se fueron imponiendo otras alarmas de forma más sostenida que la inicial. Si echamos un vistazo a la historia, sobre todo la de Occidente, veremos que no es nueva la relación tensa entre libertad y seguridad en momentos de excepcionalidad humanitaria relacionada con la salud global.

**Camus: de la peste al estado de sitio. En plena pandemia, intento pensar en referentes literarios, fílmicos o mitológicos que me den pistas, esos pequeños aprendizajes que la historia ofrece como garantía para evitar la alarma. El nombre del escritor y premio Nobel francés Albert Camus me viene a la cabeza, de manera algo difusa, por un par de obras, primas hermanas, de 1947 y 1948 respectivamente: La peste y El estado de sitio.**

En 1948, casi una década después del fin de la Guerra Civil española, Albert Camus escribía una breve obra teatral en tres actos, El estado de sitio, a la que se referiría como «un intento de

elaborar una moral moderna». Escrita como respuesta a la violencia humana experimentada durante la Segunda Guerra Mundial, Camus se refiere a la dictadura de Hitler, pero sobre todo a la de Francisco Franco. Seguramente por eso la obra se desarrolla íntegramente en Cádiz, donde el mar se convierte en una alegoría resplandeciente pero irracional de la libertad. Como siempre en Camus, el drama afronta sutilmente varios de los grandes temas del pensamiento existencialista de mediados del siglo XX. Como bien recordaba el propio autor, el sentido de la obra era universal y afectaba a todos los hombres: escrita pocos años después de la Segunda Guerra Mundial, nos traía a la memoria los regímenes totalitarios del primer tercio de siglo. Se retrata el miedo como el gran motor de control de los tiempos totalitarios, pero Camus ofrece espacio para la dignificación del ser humano. Se describe el coraje de la resistencia y de la revuelta, y se reclama la igualdad social contra la manipulación, la resignación, el sometimiento, la pasividad y, sobre todo, contra la aceptación de la tiranía. Antes que esta, la dignidad de la muerte.

En un artículo escrito en 1948 en respuesta a las críticas de Gabriel Marcel por la ausencia en la obra de los países bajo el paraguas del régimen soviético, Camus defendió su decisión de ambientar la obra en España, recordando la opresión en curso en el país, la connivencia de Francia y el abandono de los pobres y desvalidos cristianos españoles por parte de la Iglesia católica. Desde el altavoz militante que era el diario de la resistencia, Combat, Camus le respondió con una ya célebre frase en torno a la connivencia entre militares, fascistas y catolicismo durante la Segunda Guerra Mundial: «¿Y por qué Gernika, Gabriel Marcel?». Impecable, Camus remató: «¿Por qué España? Porque, como otros muchos, usted ha perdido la memoria».

Aunque podía parecerlo, El estado de sitio no era una adaptación ni una continuación de la famosa obra del año anterior, La peste, inspirada en la epidemia de cólera que sufrió la ciudad argelina de Orán en 1849, después de la colonización francesa. Desde las más profundas entrañas del existencialismo, Camus explica en La peste la historia de unos doctores que descubren el sentido de la solidaridad durante su labor humanitaria en una ciudad azotada por una epidemia de peste en pleno siglo XX. Los personajes del libro,

un amplio abanico que recoge a médicos, turistas o fugitivos, contribuyen a mostrar los efectos que una plaga puede tener en una población determinada.

Resulta sintomático que, en un período posbélico como el de los años cuarenta, un mismo escritor dedicara dos obras al mismo tema, una epidemia, abordando sus dos caras: la pulsión totalitaria de los gobiernos y autoridades, y la dignidad de los médicos en el momento de salvar vidas de la muerte –el trabajo más noble de este mundo.

**Covid-19, laboratorios tecnopolíticos. Pensar la «temporalidad Covid-19» no es tan sencillo como lo es releer a Camus y sacar nuestras propias conclusiones alegóricas. Pero podemos encontrar paralelismos contemporáneos con la relación ambivalente entre pánico y bondad, entre alarma y cuidado, que Camus describió en los años cuarenta. También mutaciones en los responsables del control y en las técnicas para ejercerlo.**

Muchos de nosotros guardamos el recuerdo imborrable de Italia, el primer país de Occidente en decretar el estado de alarma, sumida en una espiral incesante de detección de infecciones y de anuncios de muertes que en pocos días se extendió por el resto de Europa y, con algo de retraso, por América. En otros continentes se han ensayado técnicas menos welfare state. Si nos detenemos en Asia, debemos ir más allá del país que todo el mundo tiene en mente –China– y analizar el caso de Corea del Sur. De diferentes formas, todos los Estados –y no solo los autoritarios a los que George Orwell hacía referencia en 1984– se convirtieron en legítimos Big Brothers, Grandes Hermanos que nos controlaban patológicamente.

David Lyon, en una conversación con Zygmunt Bauman (Vigilancia líquida), considera que 1984 advierte sobre el potencial totalitario de las democracias occidentales con el recuerdo del desastre humanitario de una guerra global –la Segunda Guerra Mundial– todavía muy presente: «El Estado ha llegado a ser absorbido patológicamente por su propio poder y está íntimamente implicado en el control cotidiano de las vidas de sus ciudadanos». ¿ Qué

mutaciones se han producido entre los Estados de hace una década y los de la era de la Covid-19? La fluida alianza entre la burocracia de los Estados y la eficiencia de las grandes empresas tecnológicas. El Estado ordena; el big data actúa.

**Monitorización y determinismo tecnológico. Pocas semanas después del estallido global de la pandemia, el gobierno de Corea del Sur desarrolla un sistema de rastreo de contagios que pone la privacidad del ciudadano en entredicho. Lo llama «acción de máximos» y responde a la explosión de infecciones y de muertes que la convierten en el mayor foco de coronavirus del mundo después de China, el punto cero. Una mujer de sesenta y un años de Daegu, conocida como la Paciente 31 y acusada de ser una «superpropagadora», es el punto de partida para el desarrollo de lo que, eufemísticamente, se describe como un «sistema de protección de seguridad de autocuarentena».**

Corea del Sur, país asiático puntero en nuevas tecnologías, no tarda ni siquiera dos semanas en lanzar un programa GPS para los sistemas Android y no más de tres semanas para los iPhone de Apple. Presentado como una aplicación de «apoyo» a los ciudadanos, no obligatoria, tiene diferentes utilidades, todas ellas con la función de controlar: los infectados pueden informar de los síntomas y de su estado minuto a minuto; los aventureros que se escapen del área de cuarentena previamente señalada serán alertados del estado de vigilancia. A raíz de ello, aparecerá un amplio abanico de servicios privados (no oficiales) colaterales, como mapas de seguimiento de los ciudadanos que hacían posible no solo la monitorización de su propia vida, sino de las de los vecinos o desconocidos.

Estas cacerías de brujas digitales, así como la filtración de información médica de los pacientes, activan el miedo colectivo propio de todo sistema de control social. Con intención preventiva, el Estado coreano identifica al ciudadano mediante sus datos de geolocalización, lo que abre el debate sobre la memoria digital y el derecho –vulnerado– a la privacidad y al olvido digital. Es decir, a huir de la cárcel de los datos. En el caso coreano, el Estado enviaba

y mantenía la información en una base de datos durante cuatro semanas, antes de ser eliminada de forma automática, pero no así el historial de los movimientos, almacenado en tiempo real durante treinta días. Se produce una batalla entre el vaciado del pasado y el registro del presente con un claro vencedor: la acumulación de datos geolocalizadores.

**Querer vivir no es querer ser libre. Marzo de 2020, Wuhan. El gobierno chino, pese a las reticencias iniciales, activa el estado de emergencia causado por una nueva pandemia que acabará siendo planetaria. Wuhan se convierte en un espacio cerrado, aislado al cien por cien, un panóptico contemporáneo extremo. El 29 de noviembre de 2022, dos años y medio después del estallido en territorio nacional de la pandemia, los jóvenes en China se sublevan. Es el punto final, en un país dictatorial, de la tensa relación entre seguridad y libertad, también vivida a nivel global. Los jóvenes chinos reclaman libertad y salen masivamente a la calle con gritos de «queremos vivir», que no es lo mismo que «queremos ser libres». Lo hacen tras el incendio mortal en la zona de Xinjiang, en el que murieron al menos una decena de personas, en parte debido al férreo protocolo anti-Covid. Las políticas de «Covid Zero» del gobierno se llevaron paradójicamente lo que pretendían proteger con la medida: la vida.**

Con un mensaje lleno de sentido –«¡Dame libertad o dame la muerte!»–, en varias ciudades como Beijing, Shanghái o Guangzhou salen multitudes a la calle en defensa de la democracia y de los derechos humanos. Privados de la libertad de expresión en sus reclamos, activan una protesta inteligente que une el luto por las víctimas y la pasión por la libertad: levantar una hoja en blanco. En el espacio en blanco reside, de entrada, la metáfora de la eliminación de información por parte del Estado, pero también se apela a la imaginación y a la empatía de quienes sí pueden completar el lienzo de la libertad.

Pero el Estado no cede. De repente, la red se inunda de links rotos, spam y vínculos a pornografía cuando se rastrean los movimientos de los jóvenes. Charlie Smith, cofundador de GreatFire.org, un

colectivo de activismo digital con sede en China, confirma la correspondencia entre contagios, protestas y desinformación: «Busca en cualquier ciudad que haya registrado un aumento de los casos de Covid-19, o que haya tenido protestas en la calle el fin de semana, y verás lo mismo». En este tiempo de alianzas entre Estados y compañías tech para la gobernanza digital de nuestras vidas, el soberano no pone el rostro, pero sí todos los recursos para someter al ciudadano.

# 7. Estado de emergencia. Narrativas yonquis de la catástrofe

Entre todas las formas de apocalipsis que nos acorralan en nuestro día a día, destacan dos: la política y la ecológica, cada una con sus propias técnicas de alarma social. El apocalipsis político se narra mediante el advenimiento inminente de la distopía: esto es, mediante la negación del derecho a pensar espacios físicos y mentales de futuro. El apocalipsis ecológico, a su vez, se aferra a la lógica del agotamiento: a la desaparición como amenaza y a la amenaza como chantaje. Quizá por esta razón el pensador Michael Löwy dijo en tono irónico, criticando la acción de los Estados y gobiernos, que la crisis ecológica de nuestro tiempo es tan y tan seria que es urgente no hacer nada.

La doble condición que Löwy describe –sostenida en el tiempo y sin voluntad de ponerle remedio– es la que hace tremendamente sádica la amenaza apocalíptica de nuestro tiempo. El efecto de goteo constante, lento, nos aleja de una percepción de amenaza inminente, como sí lo fue la emergencia nuclear, y normaliza la sensación de peligro moderado. Al anunciar el agotamiento en diferido se condena a una muerte en vida a las generaciones futuras –su presente un día será el futuro desgarrado que nosotros normalizamos–, pero también a las generaciones actuales.

Las noticias al respecto son una constante de nuestro tiempo. El programa europeo Copernicus nos alerta de cambios drásticos en el clima, con un lenguaje que se acerca a géneros como la narrativa de catástrofes o la ciencia ficción: «Nos estamos quedando sin tiempo», «entramos en territorio inexplorado», nos recuerda su último

informe, que da voz a investigadores y otras voces reconocidas. Asimismo, la dinámica de la comunicación actual –sobre todo la digital– cae a menudo en la fiebre por el clickbait –el mandato de la lógica economicista de los medios digitales, que viven del clic del usuario lector– y no ayuda a contener la lógica del alarmismo. Algunos portales locales catalanes generan secciones sobre «la sequía», otorgando la condición de excepción normalizada a un fenómeno que es local y contingente. Y cuando medios internacionales como el New York Times, el Guardian o la BBC la convierten también en noticia, hacemos más caso a su mirada y lógica exotizada que a la dureza de una tierra donde la sequía, si bien no es norma, tampoco es excepcional. Cuidado: no negamos la gravedad de la situación, sino que problematizamos la espectacularización de la catástrofe.

**Angustia, pánico, horror. La profecía del apocalipsis contemporáneo se basa en el agotamiento incesante e impreciso de la esperanza, entrelazando dos conceptos en la retórica de la finitud: catástrofe y distopía. Si el primer término –la catástrofe– nos advierte de la llegada de un hecho irreparable –la extinción del planeta y, con él, la nuestra–, la segunda –la distopía– se convierte en la narrativa hegemónica que agudiza día a día, serie a serie, el gran malestar de nuestro tiempo: la angustia.**

La angustia se produce en una temporalidad dilatada, justo lo contrario que el pánico, que responde a la instantaneidad, y que el horror, que nos conduce a la experiencia del sufrimiento puro. Horror y pánico caracterizaron el gran momento apocalíptico del siglo XX –la década de los años cuarenta–, cuando se produjeron dos grandes momentos catastróficos: los campos de concentración mecanizados para llevar a cabo el Holocausto y la dimensión planetaria de la amenaza nuclear atómica durante la Segunda Guerra Mundial, consumada en 1945 en Hiroshima y Nagasaki.

El filósofo alemán Günther Anders situó esa ventana temporal de apenas un lustro como el momento en que, después de siglos de vida, el hombre descubría su capacidad de autodestruirse por completo. Anders lo atribuía a la hegemonía de la revolución

tecnológica del siglo XX, que producía a la vez un doble ser. Por un lado, el homo creator, capaz de mover el mundo, de reimaginarlo y de modificarlo. Por otro, el hombre convertido en objeto de su propia capacidad autodestructiva: el homo materia. Auschwitz demostró que el hombre podía exterminarse parcialmente –que la condición humana podía mutar a mera materia prima–; Hiroshima hizo patente cuatro años más tarde que esa capacidad para la extinción ya era completa. Anders describiría consecuentemente el inicio de una nueva era: el «apocalipsis sin reino».

**La máquina, el Dios caído del industrialismo. Entre el paradigma del homo materia y el actual del homo machina –que se caracteriza tanto por su infalibilidad como por su falta de experiencia, sentimientos y plasticidad, y que nos aboca al sentimiento de pérdida de control de nuestras propias vidas– se han producido algunos fenómenos apocalípticos que nos dan claves para entender la crisis actual. Encontramos un ejemplo en los años setenta, cuando, aún bajo la influencia de la ola contracultural y hippie de los últimos años sesenta, el dominio del mundo industrial, indiscutible durante décadas, entró en crisis, coincidiendo con el largo fin de la Guerra Fría. En 1973 se publicó en España un libro pionero y avanzado a su tiempo sobre los vínculos entre el capitalismo, el industrialismo y el consumismo: Ensayos sobre el apocalipsis, una selección de textos de autores como Cohn-Bendit, Fromm o Marcuse. En la introducción, Luis Racionero apuntaba que «nos obligan a desear lo que hay que desear», acelerándonos el deseo hasta la extenuación en una espiral irrefrenable de consumo insuficiente. Nada más contemporáneo, aunque fuera escrito hace cincuenta años. En el capítulo «Patología de la normalidad», el filósofo humanista Erich Fromm alertaba no de la muerte de Dios, sino de la del hombre, arrastrado y abatido por la máquina: el Dios de la era del industrialismo burocrático.**

Si la burocratización de la relación hombre-máquina comportaba la enajenación del hombre, actualmente sufrimos la ansiedad de no saber en nombre de quién se anuncia la catástrofe de nuestros

tiempos. La retórica apocalíptica contemporánea se presenta a la vez irreparable y fundacional, inédita. La evidencia científica –que, responsablemente, nos ha alertado en los últimos años del agotamiento de los recursos y de la insostenibilidad que la explotación de las energías provoca en el Antropoceno– ha jugado un papel destacado.

**Apocalipsis y ecofascismo. Una de las consecuencias del discurso catastrofista sobre el clima ha sido el renacimiento, casi un siglo después, de nuevas formas de ecototalitarismo y ecodeterminismo. Con su lucha a contrarreloj para acaparar todos los recursos naturales y amparados en el imperativo decrecentista, imponen una agenda alarmista, excluyente y aniquiladora. De hecho, si nos fijamos en los planes de los nuevos oligarcas tecnológicos, que ya planean en qué nuevo planeta aterrizar huyendo del agotamiento terrícola –Elon Musk (Twitter, Tesla), Jeff Bezos (Amazon) y Richard Branson (Virgin)–, quizá es oportuno hablar de la aparición de una nueva ideología: el ecoelitismo o ecodespotismo.**

Más complejo es el concepto de ecofascismo, una forma deshumanizadora del ecologismo que pone, sin excepción, la integridad ambiental por delante del bienestar social y de los derechos de las personas. Aunque el capitalismo más cercano ha acusado sistemáticamente a las izquierdas ecologistas de ecofascistas, con reproches particularmente virulentos hacia algunas de las oenegés más reconocidas, voces críticas como la del politólogo Carlos Taibo nos dan una perspectiva histórica y nos recuerdan que seguramente el régimen más ecologista del siglo XX fue el nazi.

Los ideólogos de Hitler, aplicando una retórica de regeneración del alma nacional inspirada en el ecologismo nacionalista alemán del siglo XIX –«Blut und Boden», «Sangre y tierra», reclamaban–, formularon una ecuación sencilla: nación = naturaleza = hombre autóctono. Y lo hicieron tanto activando el discurso naturalista del romanticismo –con Wagner como gran referente cultural– como aplicando la aniquilación de la peor «mala hierba» humana según la mentalidad supremacista aria: los judíos. El ecofascismo se

presentaba al mundo como una forma de simbiosis orgánica y virtuosa entre tres formas de superioridad en nombre de la nación alemana: la superioridad humana –como sujeto pensante–, la superioridad natural –como sujeto mitológico– y la superioridad tecnológica –como sujeto ejecutor.

Un ejemplo extremo y poco conocido del talante ecofascista del Tercer Reich es que en él, a diferencia de ciertos colectivos humanos, los animales eran reconocidos como sujetos de derecho. Las imágenes de las juventudes hitlerianas exaltando la vida agraria contra la modernidad industrial son, por el contrario, bastante más conocidas. Ahora bien, el nazismo no fue la única manifestación conservadora de ecologismo. Por ejemplo, la Garda de Fier (Guardia de Hierro) rumana fue una organización cristiana campesina de tintes fascistas, también con los judíos en el punto de mira. En este caso, sumaban el objetivo de destruir el capitalismo.

Esta es la gran paradoja de la izquierda tradicional: encontrarse como compañero de lucha a la extrema derecha en su crítica al capitalismo como motor extractivista y destructor. Marine Le Pen, a diferencia de su padre, defiende el clima y la naturaleza en la medida en que estos conforman el concepto clave de los nacionalismos racistas: el ecosistema entendido como el espacio mental y físico de la nación que hay que proteger y en el que el migrante irrumpe de forma disruptiva. Este ecologismo de derechas, pues, considera la acción humana del migrante como un atentado biológico –contra la nación, claro está.

Sin embargo, tenemos al alcance claves para articular una posición activa contra el carácter analgésico y desmovilizador de la amenaza apocalíptica. El filósofo Srećko Horvat recupera la melancolía posapocalíptica de Walter Benjamin como una forma de convivir con el duelo por la tragedia de una forma emotiva y viva, aunque no sea reparadora. Según Horvat, la solastalgia –una forma de angustia provocada por el deterioro climático– no debería ser tanto un duelo que anticipa el futuro a través del pasado como una terapia colectiva que active medidas para un futuro inmediato contra el colapso provocado por la modernidad capitalista. Por suerte, surgen posiciones renovadas dentro del ecologismo que se enfocan hacia un malestar social, terapéutico y común. Grupos

como Ecologistas en Acción, por ejemplo, denuncian un modelo de producción y consumo ultraglobalizado que acelera no solo crisis ecológicas sino, consecuentemente, también sociales –a menudo invisibilizadas.

**Distopías en serie, nuestra telenovela. El ahogo que va llenando el vaso de desesperanza y angustia lo acentúa la forma en que nos narramos como civilización. Inmersos en el colapso, ninguna otra narrativa de nuestro tiempo se impone tanto como la distopía audiovisual. La economía de las plataformas, con Netflix a la cabeza, saca rendimiento económico de nuestro malestar mediante la serialización del tormento, proyectando en la pantalla el carácter insufrible de nuestras vidas y de nuestros tiempos, que se caracterizan por la agonía. Con narrativas sobre el fin del planeta o sobre la pérdida de garantías en derechos sociales y políticos básicos, los conceptos de expectativa personal y colectiva se convierten en una pesadilla.**

Pero a veces se superan los muros del sufrimiento virtualizado de las ficciones que consumimos en serie, y el malestar atraviesa las pantallas y se manifiesta en las calles. Desde la distancia americana, y con sorpresa, una noche de febrero de 2021 me llegaban las imágenes de los disturbios en las calles de Barcelona y de otras ciudades españolas en protesta por la detención del rapero Pablo Hasél por los delitos de enaltecimiento del terrorismo y de injurias a la Corona y a otras instituciones del Estado. En el caso barcelonés, de una concentración pacífica en una plaza del barrio de Gracia se pasaba a una sucesión de gestos de ira descontrolada, con contenedores ardiendo y tiendas saqueadas, seguramente sobredimensionados por el alud de infiltrados y de jóvenes sin otra ideología que la desgana. Una multitud de colectivos expulsados de la vida digna expresan, en cuanto pueden, una violencia-odio que es resultado de una violencia-opresión. La violencia, que es antes que nada íntima y biopolítica, se hace tanto virtual como colectiva una vez que se televisa y se viraliza en las redes. Así somos incapaces de distinguir la distopía fabricada en las pantallas de la que inunda, durante un espacio de tiempo limitado, nuestras calles: la pesadilla

ya no pertenece al plano de la ficción, sino que afecta a las vidas de mucha gente. La chispa del malestar la encienden rápidamente los medios y las redes sociales, sobredimensionando hechos y consecuencias, pero el deseo de salir de la prisión de las ficciones en serie –la netflixización, la vida en streaming– desemboca en el gesto de tomar la calle.

Si bien parten de reivindicaciones diferentes, las imágenes de las protestas del otoño de 2019 en Barcelona y otras localidades catalanas en respuesta a la sentencia contra los líderes políticos del Procés ponen de relieve una preocupación compartida mediante una iconografía basada en la espectacularidad: los contenedores ardiendo. Sea como fuere, en una ciudad como la capital catalana, de larga tradición revolucionaria, la acción de colectivos no solo desesperados por el pan sino decididos a defender una vida digna, no debe resultar extraña. Es un gesto elocuente que consiste en devolver el daño hecho; es decir, en destrozar lo construido –a partir de la devastación del planeta– por el capitalismo.

Si la disciplina y la violencia de los Estados fueron los rasgos que se llevaron por delante las trágicas utopías del siglo XX –del socialismo al nazismo–, la privatización del derecho al futuro desenmascara la última utopía que se ha ofrecido al mundo: la ideología capitalista. Esta ideología, que en su mutación neoliberal contemporánea se presentaba a sí misma como ilimitada y liberadora, ha sido capaz, como bien nos recordaba Zygmunt Bauman en Retrotopía, de robarnos la idea colectiva de progreso, privatizándola y expoliándola del mundo que habitamos. Cuando abandonamos la comodidad del hogar, donde Netflix y el capitalismo de plataformas nos narran con cinismo pero de manera entretenida la mierda de mundo en que vivimos, es porque la promesa individualizada de libertad nos lo ha robado casi todo.

El arte de nuestro tiempo, que inicialmente era eminentemente visual, táctil y sonoro –para pasar a ser multimedia, interactivo y virtual–, ha mutado hacia una condición predictiva. Lo que hace unas décadas, por medio de géneros posmodernos como la ciencia ficción y el fantástico, eran relatos apocalípticos de los que pasábamos página saliendo del cine o apagando la luz del hogar hoy son la pura realidad. Una realidad que puede llegar a

sobrepasar las series, los videojuegos y otras formas de cultura visual –como el cómic– que nos asedian con tramas distópicas. Como nos recordaba el pensador Paul Virilio, «inventar el tren es inventar el accidente ferroviario».

También el sabio Bauman nos alertaba sobre el mal de nuestro tiempo: la retrotopía, una relación con la utopía rebosante de nostalgia, en un doble sentido: un sentimiento de pérdida –de un pasado mejor, a menudo inexistente– y, al mismo tiempo, el anhelo de una fantasía personal en un mundo tan descosido y derrotista. Dicho en términos freudianos: hoy no somos capaces de pensar la utopía si no es como mecanismo de defensa. O peor aún: de salvación.

Las utopías prometeicas de la modernidad, como el socialismo, el anarquismo y el republicanismo, acabaron siendo barridas por las distopías de la ficción posmoderna. Las grandes producciones de los años setenta y ochenta, como 2001: Una odisea del espacio, Encuentros en la tercera fase o Blade Runner,iniciarían una carrera yonqui que nos ha llevado a casa series postelevisivas como Black Mirror, The Walking Dead, Westworld y las más recientes El juego del calamar o Brave New World –adaptación de la novela de Huxley.

Ahora que la distopía monopoliza, y determina, nuestra percepción de la realidad, es el momento de pensar nuevos mundos colectivos. El regreso al ágora pública es esencial; también a las calles. Ahora que una enorme nebulosa de indeterminación nos invade, puede que el papel de la literatura y del arte en general ya no sea tanto el de crear ficciones como el de crear realidades capaces de articular utopías que no sean perfectas ni totalitarias, sino más bien impuras y complementarias.

# *Post scriptum*

Dos formas de excepcionalidad se conjuran hoy en día. Los estados de excepción políticos, replicando la trágica memoria de la excepción del bélico siglo XX, han propiciado la confrontación entre violencias institucionales y violencias insurreccionales –en términos de Walter Benjamin, revolucionarias–, la entronización de figuras del Estado como jueces, convertidos en nuevos agentes supersoberanos, y la condena a la anomia de los colectivos de ciudadanos que no gozan de una vida digna, como los inmigrantes o los refugiados. A su vez, los estados de excepción somáticos se aplican mediante algoritmos, aplicaciones y dispositivos-prótesis, controlados por instituciones tanto públicas como privadas corresponsables de los estados de vigilancia, alarma y emergencia en los que vivimos sumidos –con la excusa de los tiempos pandémicos, las oleadas migratorias sin precedentes y la pérdida de control del hombre sobre la máquina.

Decíamos en la introducción que el propósito del libro era concienciar a través de la provocación. Desgranar nuestros estados de excepción nos insta a no abrazar ni el capitalismo extractivista ni la maquinización de nuestras vidas, renunciar a los dispositivos que nos alimentan el ego a cambio de robarnos nuestra propia biografía. A oponerse a las formas de Estado que nos agotan mediante la cotidianidad de la crisis. En definitiva, a enfrentarnos a cualquier expresión de la excepcionalidad permanente.

La felicidad entendida como deseo incesante no puede ser el motor de nuestras vidas; tampoco la condición cíborg que, al difuminar los límites de lo humano con lo animal y la máquina, trivializa la pérdida de control de la conciencia humana. La búsqueda del ser autoconsciente debería alejarnos del individualismo cartesiano, conduciéndonos hacia una soberanía colectiva que supere el eterno dualismo entre soberanía nacional y soberanía decisionista o dictatorial.

*Nueva York-Barcelona, 2020-2023*

# Bibliografía

## *Bibliografía académica*


ACNUR – Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados. Global Report 2021. 20/06/2022, https:// reporting.unhcr. org/globalreport2021

AGAMBEN, Giorgio. Homo Sacer. Traducción de Antonio Gimeno Cuspinera. Pre-textos, 2014.

ANDERS, Günther. El piloto de Hiroshima. Más allá de los límites de la conciencia. Traducción de Vicente Gómez Ibáñez. Booket, 2012.

APPLEBAUM, Anne. El ocaso de la democracia: La seducción del autoritarismo. Traducción de Francisco J. Ramos Mena. Debate, 2021.

ARENDT, Hannah. Los orígenes del totalitarismo. Traducción de Guillermo Solana. Taurus, 1998.

AZORÍN (José Martínez Ruiz). Parlamentarismo español. Bruguera, 1968.

BAUMAN, Zygmunt. Retrotopía. Traducción de Albino Santos Mosquera. Paidós, 2017.

—. Vidas desperdiciadas. La modernidad y sus parias. Traducción de Pablo Hermida Lazcano. Paidós, 2005.

BAUMAN, Zygmunt, y David LYON. Vigilancia líquida. Traducción de Alicia Capel. Austral, 2013.

BENJAMIN, Walter. Tesis sobre el concepto de historia y otros ensayos sobre historia y política. Traducción de Jordi Maiso Blasco

y José A. Zamora. Alianza Editorial, 2021.

—. Crítica de la violencia. Traducción de Eduardo Maura. Biblioteca Nueva, 2018.

BOÉTIE, Étienne de la. Discurso de la servidumbre voluntaria. Colectivo Etcétera. Virus, 2016.

BUTLER, Judith. Vida precaria. El poder del duelo y la violencia. Traducción de Fermín Rodríguez. Paidós, 2006.

CAMUS, Albert. La peste. Traducción de Rosa Chacel. Edhasa, 2002.

—. El estado de sitio. Traducción de Pedro Laín Entralgo y Milagro Laín Martínez. Alianza Editorial, 2004.

Copernicus Climate Change Service (C3S) – «European State of the Climate 2022».

ELIAS, Norbert, y John L. SCOTSON. The Established and the Outsiders. Sage, 1994.

FROMM, Eric. El humanismo como utopía real. Traducción de Eloy Fuente Herrero. Paidós, 2003.

GARCÉS, Blanca. «Por qué esta crisis de refugiados es distinta», CIDOB Opinión, 03/2022.

GARCÉS, Marina. Nueva ilustración radical. Anagrama, 2017.

HAN, Byung-Chul. Infocracia. Traducción de Joaquín Chamorro Mielke. Taurus, 2022.

HORVAT, Srećko. Después del apocalipsis. Traducción de Gema Facal Lozano. Katakrak, 2021.

HUXLEY, Aldous. Un mundo feliz. Traducción de Ramón Hernández. Debolsillo, 2003.

KELSEN, Hans. Compendio de Teoría General del Estado. Traducción de Luis Recaséns Siches y Justino de Azcárate. Colofón, 1992.

LOREY, Isabell. Estado de inseguridad. Gobernar la precariedad. Traducción de Raúl Sánchez. Traficantes de Sueños, 2016.

LÖWY, Michael. «Crisis ecológica, crisis capitalista, crisis civilizatoria. La alternativa ecosocialista», Razón y Revolución: Teoría, Historia, Política. N.º 29, 2016, 59-69.

MCLUHAN, Marshall. War and Peace in the Global Village. Bantam Books, 1968.

MCLUHAN, Marshall, y B. R. POWERS. La aldea global. Traducción de Claudia Ferrari de Perinotti. Editorial Gedisa, 1995.

NANCY, Jean-Luc. La comunidad inoperante. Traducción de Juan Manuel Garrido Wainer. Ediciones LOM, Universidad ARCIS, 2000.

ORWELL, George. 1984. Traducción de Miguel Temprano García. Debolsillo, 2013.

PAREKH, Serena. No Refuge: Ethics and the Global Refugee Crisis. Oxford University Press, 2020.

—. Refugees and the Ethics of Forced Displacement. Routledge, 2017.

RAND, Ayn. La virtud del egoísmo. Traducción de Nathaniel Branden y Domingo García. Ediciones Deusto, 2021.

ROBIN, Corey. La mente reaccionaria. Traducción de Daniel Gascón. Capitán Swing, 2019.

SCHMITT, Carl. La dictadura. Traducción de José Díaz García. Alianza, 2013.

—. Teología política. Traducción de Jorge Navarro Pérez y Francisco José Conde López. Editorial Trotta, 2009.

—. Teoría del partisano. Acotación al concepto de lo político. Traducción de Anima Schmitt de Otero. Editorial Trotta, 2022.

—. «Hacia el Estado total», Revista de Occidente, 1931.

SNYDER, Timothy. Sobre la tiranía: Veinte lecciones que aprender del siglo XX. Traducción de Alejandro Pradera Sánchez. Galaxia Gutenberg, 2017.

STERN, Fritz. Occident al segle XX. Autodestrucció i reconstrucció, triomf i deliri. Traducción al catalán de Coral Romà i García y Elena Martí Segarra. Arcàdia, 2009.

TAIBO, Carlos. Ecofascismo. Una introducción. Libros de la Catarata, 2022.

VV. AA. Ensayos sobre el apocalipsis. Selección y prólogo de Luis Racionero. Editorial Kairós, 1972.

## *Artículos periodísticos*

«El inédito ejemplo de los refugiados ucranios», El País, 04/03/2022.

«Los países del Mediterráneo piden a UE la misma solidaridad que con Ucrania», La Vanguardia, 04/06/2022.

«Spain Drought: Church of Sant Romà re-emerges from reservoir after drought», BBC, 19/03/2023.

Edición en formato digital: septiembre de 2023

© imagen de cubierta, lookatcia.com

© Ignasi Gozalo Salellas, 2023

© EDITORIAL ANAGRAMA, S.A., 2023

Pau Claris 172, Principal 2ª

08037 Barcelona

ISBN: 978-84-339-1891-8

Composición digital: www.acatia.es

anagrama@anagrama-ed.es

www.anagrama-ed.es